LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

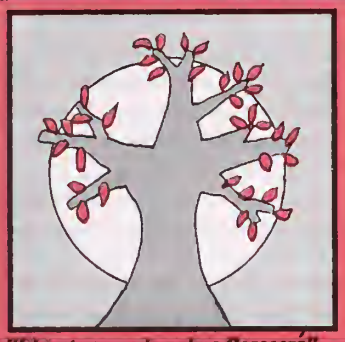
'ER BT83.57 .P38

Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2104depa

RR
LIBRARY



"El justo como la palma florecerá"

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

THEOLOGICAL SEMINARY

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• El sujeto negado y su retorno 1
Franz J. Hinkelammert
• La perspectiva intercultural como lógica de constitución del sujeto, estrategia de discernimiento y democratización en el contexto de los fundamentalismos 13
Yamandú Acosta
• La opción por los pobres pero obedientes. Fundamentalismo patriarcal y sujeto en 1Timoteo 24
Elsa Tamez
• Resistencia en tiempos de unanimidad 29
Lilia Solano
• El no al ALCA es un sí a la vida 31
• El sujeto, los fundamentalismos y la vulnerabilidad 33
Sturla J. Stalsett
• Seminario Intensivo de Lectura Popular de la Biblia 34

El sujeto negado y su retorno

Franz J. Hinkelammert

Desde hace muchos años apareció en América Latina y el Caribe la discusión sobre el sujeto, sobre el ser humano en cuanto sujeto. El surgimiento de esta discusión tiene mucho que ver con la crítica a un concepto anterior del sujeto: el concepto de un sujeto social, como clase social o movimiento popular. Eso estaba unido a la concepción de las clases y los movimientos como sujeto de cambio o sujeto de revolución.

Sin desechar por completo tales concepciones del sujeto, emergió con la crítica otra dimensión del sujeto.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2002

Nº 104
NOVIEMBRE DICIEMBRE

Podríamos decir también —inclusive— con Camus: sujeto como rebelión. Rebelión no implica necesariamente revolución, pero sí es necesariamente una actitud de distanciamiento de la cual nacen respuestas. Toda alternativa presupone esta rebelión.

La discusión de esta nueva dimensión del sujeto se manifiesta en América Latina y el Caribe desde los años ochenta, y en el DEI hemos abierto una plataforma de discusión correspondiente desde este tiempo. Sin embargo, cuanto más se imponía en el mundo la tal llamada estrategia de globalización, se hacía más necesaria esta referencia al ser humano como sujeto, y de manera específica como sujeto negado por la lógica de este proceso. Todas las crisis provocadas por este proceso de globalización —la crisis de la exclusión, del socavamiento de las propias relaciones sociales y del medio ambiente— están íntimamente relacionadas con esta negación del sujeto humano.

Hablamos mucho de la necesidad de alternativas frente a esta estrategia y discutimos las posibilidades de tales alternativas. Evidentemente hacen falta tales discusiones y en el DEI hemos intentado participar en ellas. No obstante estas discusiones dejan un vacío. ¿Por qué se precisan alternativas? ¿Qué es lo que nos mueve hacia ellas?

La respuesta cínica hoy en boga es que no hay nada en juego. Aunque se hable de valores como la justicia u otros, estos valores están en conflicto con una realidad a la cual solo distorsionan. Son simples "juicios de valor" que ninguna ciencia de lo real puede sostener. Reaparece el realismo del tipo de la "Realpolitik" que se nos presenta desde Bismarck hasta Kissinger. Los valores nos impiden ser realistas: ése es el cinismo al cual nos enfrentamos. De esta manera, todos los movimientos alternativos son tildados de altamente irrealistas, peligrosos. Impiden ser realistas.

Frente a esta postura de realismo político no sirve hablar de valores. Se transforman en simple sermón de domingo. Pero de esta forma, nuestra discusión y presión por alternativas pierden su sustento. Esta discusión y presión son imprescindibles, sin embargo se requiere de igual modo darles un sustento. Hay que dar razón del porqué de las alternativas. Esta razón no la podemos dar simplemente como un supuesto, aunque nos parezca obvia. De hecho, suponemos la vigencia de valores que están disolviéndose. Se trata de una disolución que socava cualquier posibilidad de sostener alternativas frente al actual sistema de globalización.

1. El sujeto como dimensión del ser humano

Aquí entra la discusión del sujeto como dimensión del ser humano. En vista de eso quiero presentar algunos resultados —resultados obviamente provisorios— que están surgiendo. Se trata de hacer ver que el tal llamado realismo político de la "Realpolitik" es por completo ilusorio. La política correspondiente a la estrategia de globalización nos lleva en nombre de este falso realismo a situaciones cada vez menos sostenibles, incluso hasta a la perspectiva de la autodestrucción de la humanidad. Es el propio realismo que se propaga, el que está desembocando en ilusiones destructoras.

Recuperar hoy el sujeto negado no es un juicio de valor, es la exigencia de recuperar un realismo perdido. Por tanto, pretendo resumir las perspectivas de la recuperación del sujeto tal como se nos presentan hoy.

Existe una formulación muy escueta de esto. La proporciona Desmond Tutu, el obispo anglicano sudafricano que ha tenido un papel clave en la lucha en contra del "apartheid" en África del Sur: "Yo soy solamente si tú también eres". Es el sentido de la humanidad de los africanos llamado "ubuntu": "Yo soy un ser humano porque tú eres un ser humano".

No se trata de una afirmación moral o ética, si bien podemos sacar conclusiones morales o éticas. La afirmación es una afirmación sobre la realidad en la cual vivimos como seres humanos. "Yo soy solamente si tú también eres" es una declaración sobre lo que es, y en este sentido es un juicio empírico. No obstante, de esta aseveración acerca de la realidad se siguen comportamientos. Pero es la realidad la que los exige y no un juicio de valor. En este sentido, es un llamado al realismo, no a valores. Un realismo del cual se derivan determinados valores, en cuanto optamos por este realismo afirmando nuestra vida. Puedo optar al revés. Entonces tengo que asumir el suicidio —aunque sea a plazo— como consecuencia del asesinato del otro. El realismo es dar cuenta de esta disyuntiva y optar por vivir.

La frase de Tutu implica la siguiente afirmación referente a la realidad: el asesinato es suicidio. Se nota que la afirmación "el asesinato es suicidio" no implica de por sí ninguna ética determinada. Caracteriza la realidad como realidad objetiva y se basa en un juicio empírico. La caracteriza como realidad circular: la bala que disparo sobre el otro lo atraviesa, dando vuelta a la tierra y pegándome a mí mismo en la espalda. La globalización solamente aumenta la velocidad de la bala y acorta el intervalo entre el disparo y la vuelta de la bala en mi espalda. Este intervalo se hace cada vez más corto, y se acortará más todavía.

Sin embargo, el juicio empírico que lleva a la conclusión de que el asesinato es suicidio no se basa en un cálculo. Ningún cálculo conduce a este resultado. Se trata de un juicio del tipo que David Hume llama una "inferencia de la mente". Es un juicio que caracteriza la realidad entera como realidad redonda. Está por encima del cálculo. Es un postulado de la razón práctica.

Por eso la conciencia de la globalidad de la tierra se llama: el asesinato es suicidio. En el interior de esta globalidad únicamente podemos afirmar nuestra vida. Al hacerlo, surgen las alternativas y su necesidad.

Y por eso se trata del juicio constitutivo de cualquier resistencia. Pero no solo de la resistencia. También del cinismo. Se puede hacer la opción contraria, no obstante desemboca en el cinismo.

Con todo, aparentemente hay otra posición que niega este hecho de que el asesinato es suicidio. Es la posición subyacente al cálculo de interés en nombre del mercado. El cálculo de interés sostiene un juicio contrario. Es el juicio: derrotando al otro, salgo ganando. Por consiguiente: el asesinato *no* es suicidio. Sin embargo, de igual modo implica un juicio de caracterización de la realidad entera, una inferencia de la mente en el sentido de David Hume. Sostiene que la bala que disparo sobre el otro, lo atraviesa sin volver hacia mí. Salgo ganando al derrotar y, al fin, asesinar al otro. Toda la teoría burguesa de la competencia presupone esto. Subyace a ella el concepto de un mundo lineal y plano, precopernicano, que en un mundo que se torna cada vez más global y por ende redondo, parece en exceso simplista. La lucha a muerte en la competencia de los mercados es proclamada como motor del interés general. La lucha por asesinar al otro es vista como fuente de la vida. Vicios privados – virtudes públicas. Es la mano invisible la que nos asegura que la realidad es tal, que el asesinato *no* es suicidio. También esto es un postulado de la razón práctica, contrario al primero.

Tenemos entonces dos postulados de la razón práctica contrarios. El uno es: el asesinato es suicidio, y el contrario sostiene: el asesinato es afirmación de la vida de parte del asesino. Si los dos postulados resultan de juicios empíricos y si sus resultados son contrarios, uno de los dos tiene que ser falso. No obstante, juicios de hecho, los cuales siempre son juicios basados en el cálculo de intereses y por tanto juicios parciales, no pueden decidir. Hace falta una opción, que no es ética. Es una especie de apuesta de Pascal. Pero esta opción implica otra vez un juicio de caracterización de la realidad entera, una inferencia de la mente. Es el juicio de que el realismo de sostenibilidad de la vida humana no puede darse sino a partir del postulado: el asesinato es suicidio.

Este postulado lleva a fundamentar una ética, en cuanto el ser humano surge como sujeto para afirmar su vida. Se hace sujeto al afirmar la lucha por *no* asesinar como fuente de la vida, de la cual puede nacer el bien común. Sin embargo tiene que luchar. En esta lucha por *no* asesinar emerge la necesidad de una ética de la vida. Es lucha desde una rebelión: me rebelo, luego existimos. Nos rebelamos, luego podemos existir. La lucha por una sociedad en la que quepan todos los seres humanos y la naturaleza también, es la consecuencia. Igualmente es consecuencia el hecho de que esta lucha no es posible sino como lucha solidaria. Con todo, el norte es siempre la orientación en una realidad en la cual el asesinato es suicidio.

Eso es entonces el ser humano como sujeto, en cuanto retorna: afirma su vida en un realismo basado en el postulado: el asesinato es suicidio. Hacerse sujeto es, por ende, de antemano un acto intersubjetivo. No hay sujeto solitario, y el yo-sujeto rompe los límites del yo-individuo.

A partir de este análisis es claro que lo que vivimos es la negación del sujeto. Pero el sujeto negado no deja de existir. Aparece ahora en la forma del anti-sujeto, del odio al sujeto, del sujeto que se niega a sí mismo, de la autodestrucción del sujeto. "Negatio positio est". La "positio", no obstante, refleja lo negado en forma invertida. No sale de la negación, sino que la refuerza.

Hay una frase famosa de Goya: El sueño de la razón produce monstruos. La frase encierra una ambivalencia, pues sueño se puede referir al soñar o al dormir. La quiero transformar sin pretender necesariamente que eso corresponde a la intención de Goya. En tal caso sería: El soñar de la razón produce monstruos. Sin embargo sigue siendo ambivalente en cuanto a lo que significa razón. La transformo de nuevo: El soñar de la razón instrumental-calculadora produce monstruos.

Efectivamente, la irracionalidad de lo racionalizado se vuelve invisible por la fabricación de monstruos. Son monstruos que representan en forma invertida el sujeto negado. Produce monstruos y está en el interior de su producción.

2. El anti-sujeto como proyector de monstruos

Desde los años ochenta se manifiesta una febril fabricación de monstruos por parte del sistema de globalización. Esta fabricación parece ser la otra cara de este sistema. Él sueña monstruos. Los fabrica frente a cualquier obstáculo que surge en su camino y que considera una distorsión.

Después de la guerra del Golfo, la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo en contra del cual se halla la misma opinión pública. El movimiento de paz ha sido denunciado como el verdadero peligro, la guerra de ahora en adelante, en cambio, es presentada como "Guerra para la Paz", como "intervención humanitaria", como el único camino realista de asegurar la paz. Se habla el lenguaje de Orwell: "La Guerra es Paz, la Paz es Guerra". En consecuencia, quien está en favor del respeto de los derechos humanos y de la paz, es denunciado como partidario de Hussein, como totalitario, se le imputa la culpa por Auschwitz, se lo pinta como pro-nazi, se le achaca la voluntad de querer desatar una guerra mucho peor que esta guerra, como partidario del terrorismo. ¿Acaso no quiere aquel que exige el respeto a los derechos humanos y la paz, que perezcan más ciudadanos estadounidenses o hasta que Israel sea el objeto de un nuevo holocausto? La señora Robinson tenía que renunciar como responsable de los derechos humanos en la Organización de las Naciones Unidas, porque reivindicaba los derechos humanos de los prisioneros de la guerra

de Afganistán, llevados a un campo de concentración en Guantánamo y desaparecidos en este hoyo negro de los servicios secretos de los EE. UU. donde ahora, como parece, son objeto de experimentos médicos inconfesables —el Occidente no hace nada sin servir al progreso—. ¿Acaso ella no mostró que simpatizaba con aquéllos?

Aparece la proyección de monstruos. Cuando se proyecta el monstruo en el general Noriega, éste es transformado en el centro mundial del tráfico de drogas y en el jefe superior de todas las mafias de drogas existentes o por haber. Es transformado en el dictador sangriento, el único que todavía existe en América Latina. Si él desaparece, por fin el tráfico de drogas podrá ser combatido y la democracia estará segura en el mundo. Hoy, el monstruo Noriega de nuevo se ha reducido a sus dimensiones reales y normales. Ha sido un dictador corriente, quien en el tráfico mundial de drogas no era más que una figura de tercera categoría y que además logró esa posición por medio de la DEA, la policía antidrogas del gobierno de los EE. UU.

La pregunta es: ¿Fue esta proyección del monstruo un simple bla-bla, o significaba algo real? Ciertamente, no dice gran cosa acerca de Noriega, pero ¿sobre quién podría decir algo?

Cuando el presidente Bush (padre) sostenía que Hussein era un nuevo Hitler, quien había montado el cuarto ejército más grande del mundo amenazando con conquistar toda la tierra, él proyectaba un monstruo en Hussein. También Hussein ha sido reducido hoy a dimensiones mucho más pequeñas. No es el criminal único que era Hitler y su ejército estaba indefenso frente a la fábrica de muerte que el ejército de los EE.UU. montó junto a su frontera.

Otra vez, la proyección del monstruo en Hussein, que hacía de él un Hitler, no nos dice mucho referente a Hussein.

En el último tiempo el monstruo se llamaba Bin Laden, señor de una conspiración terrorista mundial omnipresente. No obstante, igualmente se ha desinflado y hoy apenas sí se habla de Afganistán. Parcialmente lo ha sustituido Arafat, y ahora se ha vuelto a resucitar a Hussein como monstruo parte de un "eje del mal".

Todos estos monstruos van pasando, dándose la mano uno a otro. El camino por el que aparecen, designa el blanco de una fábrica de muerte que lucha contra ellos. Una fábrica de muerte que se revela ya con el ataque a Libia en los años ochenta y con la invasión a Panamá en 1989, si bien se manifiesta con todo su potencial destructivo en la guerra del Golfo. Esta fábrica de muerte es tan perfectamente móvil como las fábricas de maquila presentes en todo el Tercer Mundo. Puede ir a cualquier lugar. Después de la guerra del Golfo se movió a Serbia, destruyendo asimismo este país. Luego se movió a Afganistán, dejando detrás suyo una tierra quemada. Ahora aparece, aunque cambiada, en Palestina, para producir también allí muerte y desolación. Busca nuevas metas. El Tercer Mundo tiembla y nadie sabe bien hacia dónde se desplazará. Puede volver a Iraq, puede moverse a Colombia. Sus ejecutivos no excluyen ni a China ni a Rusia como posibles lugares de producción de muerte por parte de esta fábrica de muerte.

Los momentos de baja de la bolsa de valores de Nueva York, son momentos predilectos para el funcionamiento de la fábrica de muerte móvil. Cuando ella empieza a producir muertos, la bolsa empieza a vivir. La bolsa resulta ser un Moloc que vive de la muerte de seres humanos.

Es evidente que se precisa de monstruos para legitimar el funcionamiento de esta fábrica de muerte. Además, estos monstruos tienen que ser tan malos, que la fábrica de muerte se haga inevitable y la única respuesta posible. Sin embargo, como solamente existen adversarios que de ninguna manera son monstruos, se produce monstruos para proyectarlos en ellos. Todos son monstruos del momento, los cuales sirven para proporcionar aceite para el funcionamiento de la fábrica de muerte.

Hoy, no obstante, se está visiblemente construyendo un supermonstruo, una Hidra cuyas cabezas son estos monstruos del momento. Se corta las cabezas y a la Hidra le nacen nuevas. Siendo así, la fábrica de matar tiene que perseguirlas para cortarlas. El modo de hablar sobre estas masacres, revela lo que ellas son. Casi siempre se habla de "liquidar", "eliminar", "extirpar" y "exterminar". Es el lenguaje de todas las fábricas de muerte del siglo XX.

Se trata ahora de la construcción de una conspiración mundial terrorista, la cual actúa por todos lados y en cada momento y que solo posee un apellido cuando su cabeza se levanta. Tiene así el apellido Noriega, Hussein, Milosevic, Arafat o Bin Laden, y tendrá muchos más. Estas conspiraciones monstruosas y proyectadas, las conocemos del siglo XX. La primera mitad del siglo está dominada por la construcción del monstruo de la conspiración judía, inventada por la Ojrana, la policía secreta de la Rusia zarista antes de la Primera Guerra Mundial. Otra, a partir de la Segunda Guerra, fue la conspiración comunista —que antes se había considerado como parte de la conspiración judía mundial en cuanto "bolchevismo judío"—, a la cual Reagan se refirió como "reino del Mal". Una conspiración parecida se construyó en la Unión Soviética con la conspiración trotskista.

Terminada una conspiración, el poder necesita de otra para poder desenvolverse sin límites y sin estar amarrado por derecho humano alguno. Pareciera que hoy, y para cierto futuro, la conspiración terrorista le brindará este instrumento de ejercicio absoluto de su poder. Ya se comienza a incluir en esta conspiración terrorista mundial a los movimientos de los críticos de la globalización surgidos desde Seattle, Davos, Praga, Génova y Quebec, y que en los últimos dos años se han reunido en Porto Alegre. Con todo, corremos el peligro de que finalmente estos monstruos devoren a todos y, por consiguiente, también a aquellos que los proyectaron en los otros. Son muertos que ordenan.

La concepción de la conspiración mundial terrorista en la actualidad, está adquiriendo rasgos muy parecidos a lo que era la conspiración mundial judía en la primera mitad del siglo XX. El antisemitismo nunca fue la persecución de una minoría, siempre se persiguió a la mayoría. Pero se lo hizo en nombre de la minoría judía. El antisemitismo sirvió para denunciar cualquier resistencia como acto judío, aun cuando en ella no participara ningún judío. Por eso inclusive el bolchevismo era "bolchevismo judío". Eso mismo se está construyendo hoy con el mundo islámico. Se lo usa como puente para denunciar a todo el mundo en nombre de la respuesta a un supuesto terrorismo islámico. Al-Qaeda es ya el descendiente de esa función que antes cumplían los judíos. Aparece en todas partes, aunque no esté. Ya nos dicen que se reunió en el sur de América Latina en la triple frontera entre Brasil, Paraguay y Argentina. Supuestamente Al-Qaeda colabora con las FARC en Colombia. Y de igual modo se publica que Al-Qaeda ha estado preparando atentados contra el Papa, lo que los ubica en el umbral de ser asesinos de Dios. Inclusive surge una campaña que denuncia al propio profeta Mahoma como terrorista. Es evidente lo que ella significa: todos los terroristas, sépanlo o no, siguen a Mahoma. Es previsible que durante el próximo Foro Social Mundial se publicite la participación de miembros y simpatizantes de Al-Qaeda.

Desde luego, no se trata de ningún choque de culturas. Se trata de la difamación de una cultura en nombre del ataque a todas las culturas. Así como durante el antisemitismo todo el mundo con tendencias disidentes estaba bajo la sospecha de estar implicado en el "pecado de los judíos" o en la "locura judaica", ahora asoma su implicación en alguna supuesta locura islámica. La fuerza de convicción parece ser la misma. Subliminalmente puede cumplir un papel en esta transformación el hecho de que también los árabes, entre quienes nació el Islam, son semitas. Ya en la época de las cruzadas se identificó a los israelitas con ismaelitas, que era el nombre para los árabes. Este nuevo antisemitismo se dirige en contra de estos ismaelitas. Hoy, es evidente el peligro de que resulte un proyecto parecido de aniquilamiento, solo que más devastador todavía.

Detrás de una conspiración mundial siempre se halla el diablo universal. El actual presidente Bush, por tanto, se presenta como predicador en contra del diablo de manera parecida a como ya lo hizo Reagan, y ve en sus enemigos "the evils's face" (la cara del malo o del diablo). En su reciente viaje a los Balcanes visitó Bucarest, donde habló tanto de Hussein como de Ceausescu de dictadores que nos muestran esta "evil's face". La lucha en contra de la conspiración mundial se revela, por consiguiente, como un gran exorcismo. Al tratar de este exorcismo, Bush decía que antes de empezar a hablar vio un arco iris del cual concluyó: "God is smiling on us today" (Dios hoy nos sonríe) [1].

[1] Según *CNN*, Internet, Saturday, November 23, 2002 Posted: 12:13 PM EST.

Cuando hoy se hace esta propaganda anti-diablo, no se trata de algo simplemente metafórico. En efecto, el diablo de Bush es el monstruo que la razón instrumental produce al soñar. Todo lo que se percibe como distorsión de esta marcha de la razón instrumental desatada, se revela en el soñar de esta razón como diablo. A través de Bush, el sistema sueña su propio diablo. Para Goya era Napoleón con su diablo respectivo, que era el enemigo de la diosa razón de la Revolución Francesa. Las conspiraciones mundiales son parte de este soñar de la razón instrumental que arrasa con el mundo.

Bush proviene de la sociedad estadounidense, la cual es probablemente la sociedad del mundo más fascinada por las luchas con el diablo en todas las dimensiones de la vida humana. En muchos movimientos cristianos fundamentalistas de ese país los servicios religiosos tienen enteramente el carácter de exorcismo. Eso invade ahora la política mundial, que pierde su racionalidad al ser transformada en lucha contra del diablo cuya cara es la conspiración mundial terrorista, fabricada en función de esta transformación del imperialismo en lucha con el diablo. Y como para luchar contra el monstruo hay que hacerse monstruo, ahora, para poder luchar contra el diablo, hay que hacerse diablo también. Monstruos fabricados, diablos fabricados y proyectados. Es decir, no existen límites para esta lucha. Todo es lícito.

Estas proyecciones de monstruos no nos dicen nada, o casi nada, ni de Bin Laden, ni de Al-Qaeda, ni de Arafat, ni de Hussein. Tampoco acerca de ninguna pretendida conspiración. Siendo así, ¿sobre quién nos dicen algo?

Efectivamente, ellas no son por completo vacías, ni son simple mentira. Aunque estas proyecciones no dicen nada o casi nada referente a Bin Laden, Arafat o Hussein, sí dicen algo. Dicen algo sobre aquel que las realiza y muy poco sobre aquel en quien se proyectan. De esta forma, cuando el presidente Bush (padre) describía a Hussein como un Hitler, cuando la población de los EE. UU. lo seguía en eso y cuando, por último, la comunidad de las naciones casi sin excepción seguía esta proyección del monstruo en Hussein, eso nos dice algo sobre el presidente Bush, sobre los EE. UU. y sobre la situación de la comunidad de las naciones.

Sin embargo, siempre hay que suponer algo que subyace a este tipo de proyección y que es: Para luchar contra el monstruo, hay que hacerse monstruo también. Ya Napoleón decía: "Il faut operer en partisan partout où il y a des partisans" (Para luchar contra el partisano, hay que hacerse partisano también).

Posiblemente, desde ambos lados en lucha se efectúa la proyección mutua del monstruo, uno frente al otro. Ambos, por ende, se convierten en monstruos para luchar en contra de su respectivo monstruo. No obstante, eso no significa que los dos tengan razón. Al contrario, ninguno tiene razón, aunque se transformen en monstruos para poder acometer esta lucha. Porque la proyección polarizada es la creación mutua

de la injusticia en nombre de la justicia, —"justicia infinita"— que actúa en ambos lados de igual manera. Nunca es cierta, ni siquiera en el caso en que el otro, en quien se proyecta el monstruo, parece realmente un monstruo. La mentira es un producto del mismo mecanismo: hacerse monstruo para luchar contra el monstruo.

Este monstruo es el anti-sujeto. Proyecta el monstruo en los otros para acallar el sujeto. El sujeto no desaparece: es transformado en este antisujeto que proyecta los monstruos en otros para convertirse de igual modo en monstruo. Resulta entonces que la negación del sujeto produce monstruos que son el sujeto substitutivo. Son fetiches. Pero fetiches que viven y actúan.

Como resultado emerge la racionalidad del pánico, que Kindleberger describe tan magistralmente:

> Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también [2]

Se trata de una lógica resultante de las fuerzas compulsivas de una competencia totalizada, la cual se encuentra en un movimiento vacío. Esta racionalidad de la locura, cierra las salidas. Kindleberger lo expresa de la manera siguiente:

> Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen [3].

Y si cada uno ayuda a que todos se arruinen, cada uno ayuda a arruinarse a sí mismo. Porque cada uno es parte de todos y uno tapa la salida al otro. Todos persiguen al monstruo, y para poder hacerlo, se transforman ellos mismos en monstruos. Se pierde de vista la realidad y, en consecuencia, es destruida.

Ahora bien, cuando uno tapa la salida al otro, la competencia cambia su lógica. Como ya no hay salida, cada uno corre para asegurarse de ser el último en caer. Surge una lucha a muerte que ya no busca salidas, sino ser el último que caiga. Se han cerrado los horizontes y todos han ayudado a cerrarlos. Se ha renunciado a la salida para que el más poderoso se imponga como el último en caer. Esto se hace con la vaga esperanza de que si por alguna razón aparece una salida, él aún la pueda aprovechar.

En el Coliseo de Roma se practicaba un juego cruel, que semeja una parodia de esta situación que en la actualidad se produce mundialmente. En este juego se mandaba cien gladiadores a la arena. Tenían que luchar de forma indiscriminada entre sí, hasta que no quedara nadie con vida. Y si quedaba uno, se lo degollaba. No obstante, había una vaga esperanza. El emperador, en el postrer momento, podía levantar el pulgar señalando el final del juego y en tal caso el último salía con vida. El juego se llamaba "sine missione" (sin misión) [4]; no nuestra famosa misión imposible, sino un juego sin misión. Por eso, podemos traducir su nombre también como "sin sentido". Hoy existen juegos electrónicos que parecen una copia de este juego del Coliseo [5].

En la actualidad todo el mundo juega este juego "sine missione", el cual resulta hoy mucho más cruel que en el tiempo de los romanos. Se monopoliza el agua, el trigo, el petróleo, los genes, en fin, todo, como un medio para aplastar a los otros. Por eso la lucha no es por algún interés específico, es por el todo. El imperio trata de determinar a aquellos que pueden sobrevivir como últimos y, finalmente, señala al último que caerá. Asoma de igual modo la vaga esperanza del último gladiador: que haya un emperador que levante su pulgar y le permita salir.

Éstas son esperanzas que funcionan como narcóticos. En 1992, en la conferencia sobre el ambiente en Río de Janeiro, Bush (padre) expresaba:

> Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones gracias a su tecnología [6].

Aquí el emperador es la ilusión de un progreso tecnológico capaz de subsanar los daños que la propia tecnología, en su aplicación indiscriminada, está originando. Los fundamentalistas cristianos estadounidenses que acompañan este fundamentalismo del mercado, tienen otro emperador para levantar el pulgar en el caso del último que quedara después de esta tribulación: ¡Cristo viene!

Se sabe que el asesinato es suicidio. Se trata sin embargo de extender el intermedio entre el asesinato y el suicidio, para poder seguir asesinando.

Aquí, aparentemente, el sujeto está asumido por el anti-sujeto sin capacidad de retorno.

Emerge un "hoyo negro". Tras la reciente detención de al-Nashiri, sospechoso de ser un alto dirigente de Al-Qaeda, la *CNN* dio la siguiente noticia:

---

[2] Kindleberger cita a un especulador de la bolsa quien expresa: "When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure". Kindleberger, Charles P. *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, págs. 134 y 33, 38 y 45.

[3] "Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all". *Op. cit.*, págs.178s. Con todo, se asusta por las consecuencias y las reduce a casos singulares: "...I conclude that despite the general usefulness of the assumption of rationality, markets can on occasions... act in destabilizing ways that are irrational overall, even when each participant in the market is acting rationally" (Concluyo que a pesar de la utilidad general de los presupuestos de racionalidad, los mercados pueden ocasionalmente... actuar de maneras desestabilizadoras que son por completo irracionales, aunque cada uno de los participantes en el mercado actúe de forma racional). *Ibid.*, pág. 45.

[4] Agradezco la información sobre este juego a Elsa Tamez.

[5] Existe un juego electrónico llamado "Robot Coliseum (RK12-2)" y que se anuncia: "Make your own robots to fight to the death in the arena". Es de Ryan Koopmans, koops@e-brains.com Pero en general abundan juegos del modo de jugar que se llama "arcade", los cuales suelen ser del mismo tipo: uno contra todos, hasta la muerte.

[6] Según Mohamed Larbi Bouguerra, "Au service des peuples ou d'un impérialism écologique", en *Le Monde Diplomatique*, mayo 1992, pág. 9.

Sin vacilar, un US-oficial dice: "Él ha sido de alguna ayuda en términos de información".
La clave para lograr información consiste en dar con el punto débil de al-Nashiri, de acuerdo con Cindy Capps del Centro para Estudios de Contra-inteligencia (Center for Counterintelligence Studies).
"Cada persona tiene un botón que se puede apretar", señalaba Capps, un exespecialista del FBI en interrogatorios. "Tienes que encontrar este botón" [7].

Buscan el botón, y todos sabemos lo que eso significa. Las palabras del especialista en torturas, no obstante, tienen un referente que nos hace revela la parodia. George Orwell, en su novela *1984*, nos presenta a O'Brien, el torturador del Big Brother, quien reflexiona muy perspicazmente acerca de sus métodos de tortura. Él hace la siguiente reflexión:

> Me preguntaste una vez qué había en la habitación 101. Te dije que ya lo sabías. Todos lo saben. Lo que hay en la habitación 101 es lo peor del mundo [8] (pág. 297).
>
> Lo peor del mundo —continuó O'Brien— varía de individuo a individuo. Puede ser que le entierren vivo o morir quemado, o ahogado o de muchas otras maneras. A veces se trata de una cosa sin importancia, que ni siquiera es mortal, pero que para el individuo es lo peor del mundo (pág. 298).
>
> El dolor no basta siempre. Hay ocasiones en que un ser humano es capaz de resistir el dolor incluso hasta bordear la muerte. Pero para todos hay algo que no puede soportarse, algo tan inaguantable que ni siquiera se puede pensar en ello. No se trata de valor ni de cobardía (págs. 298s.).

Es difícil establecer si el torturador Capps es una parodia de O'Brien, o si O'Brien una parodia de Capps. Con todo, no puede haber mucha duda de que O'Brien es el instructor de Capps. Capps aprendió conscientemente de O'Brien, y el O'Brien de Orwell se ha transformado en el tipo ideal del torturador para los actuales torturadores. Llegó a ser un ideal para la aproximación.

Es el ideal del sujeto negado sin retorno. Capps-O'Brien apuntan a esta meta: el sujeto torturado convertido al amor al torturador. También los torturadores poseen un gran ideal. Es el ideal del infierno en la tierra.

La propia razón instrumental sueña y está soñando estos monstruos. ¿Por qué lo hace? En su marcha por el mundo —la estrategia de globalización es la hasta hoy última etapa de esta marcha de los Nibelungos—, sueña todos los obstáculos para ésta su marcha en forma de monstruos por exterminar. Con eso todas las alternativas posibles son fácilmente transmutadas en monstruos por matar. Los problemas concretos —sobre todo la exclusión de la población y la crisis del ambiental—, cuya solución exige las alternativas, son relegados a un segundo o tercer plano y pierden significación en relación con la lucha contra los monstruos. La propia realidad concreta desaparece. Pero, eso precisamente abre el paso a la marcha sin límite de la razón instrumental-calculadora. Y por ello no puede haber salida sin disolver estos monstruos. La sola discusión de alternativas no los disuelve.

3. La "voluntad contraria como enfermedad" ("Die Krankheit des Gegenwillens")

Aparece la voluntad contraria. Solo que el sujeto no retorna, sino que se convierte en monstruo para luchar en contra de este monstruo-antisujeto proyectado por el monstruo en los otros, para poder transformarse igualmente en monstruo. O sea, se enfrenta a este antisujeto, no obstante lo ejecuta proyectando ahora el monstruo en él. Por consiguiente, tiene asimismo que hacerse monstruo. Se presentan crímenes y enfermedades, y el propio crimen parece ser una enfermedad.

Porque a monstruos de este tipo no se los puede matar. Según el mito griego, por cada cabeza que se le corta a la Hidra, le nacen siete nuevas. Hay que disolverlos. Y el transformar en monstruo a este antisujeto que proyecta el monstruo, para luchar en contra del monstruo, lo reproduce. También en este caso, pues, hay que convertirse en monstruo para luchar contra el monstruo.

Estas reacciones de la voluntad contraria no poseen un proyecto de cambio de la sociedad ni metas concebidas de manera racional. Tienen un carácter eruptivo. Adquieren fácilmente el carácter de parodias. Son parodias, aun cuando sus actores no tengan la menor conciencia de eso. Son parodias referentes al antisujeto. Hay algunos casos llamativos que quiero mostrar.

El primer caso que citaré, me llama la atención desde hace mucho tiempo. Es el fenómeno de los asesinatos-suicidios. Se multiplican desde fines de la década de 1970. En el siguiente decenio dan la sensación de ser más bien un fenómeno restringido a los EE. UU. Hay alumnos en las escuelas que llevan un arma, matan a otros alumnos y profesores, para por último pegarse un tiro a sí mismos. Algo parecido se da en lugares de trabajo, calles y otros espacios

---

[7] "Without elaborating, one U.S. official said:
'He has been of some help in terms of information'.
The key to getting the information is finding al-Nashiri's weak spot, according to Cindy Capps, with the Center for Counterintelligence Studies.
'Every person has a button that can be pushed', said Capps, a former FBI interrogator. 'But you have to find the button'". (Noticias *CNN* internet Saturday, November 23, 2002)

[8] Orwell, George. *1984*. Barcelona, Ediciones Destino, 1979.

públicos. Alguien toma un arma, mata a muchos que no conoce y se suicida después.

Posteriormente, este fenómeno se extiende a Japón, Europa, Canadá, Urania, China y África. Desde mediados de los años noventa se hace presente en Palestina. Aunque parta de EE. UU., más tarde lo hallamos en todas las culturas y en todos los continentes. Se trata de un nuevo terrorismo que mata sin razones aparentes, para al final suicidarse el asesino.

Es "teatrum mundi". Pero es teatro al estilo del Coliseo, un juego en el cual los jugadores mueren. Y los asesinos hasta suben a escena. Un caso así es el de MacVeigh, quien, al ser ejecutado, dejó un poema inglés con el título: "Invictus". El compositor alemán Karlheinz Stockhausen se refirió al atentado de Nueva York en términos de un teatro en grande ("Gesamttheater"). Se lo denunció y marginó. Claro, tendría que haber añadido: teatro al estilo Coliseo. El mundo como el Coliseo. Es, ciertamente, "teatrum mundi". Son pocos los que no han visto varias veces esta función.

Todos estos asesinatos-suicidios son variaciones sobre un gran tema. El tema se puede comprimir en una tesis: el asesinato es suicidio. Los asesinos-suicidas nos hacen ver todo el tiempo esta gran verdad. En los años treinta, André Breton proclamó: el único acto sensato (surrealista) hoy, es tomar una pistola y disparar salvajemente sobre la gente. No sabía todavía el cuento entero. Si no, habría añadido: y después, pegarse un tiro a sí mismo. Nuestros asesinos-suicidas han completado el acto acerca del cual advertía Breton.

Sin embargo, al presentarnos éste: el asesinato es suicidio, los asesinos dicen la verdad. Son como Hamlet: aunque sea locura, tiene método. Además, son casi los únicos que expresan esta verdad que nadie quiere escuchar. Escriben su "mene tekel" en la pared. Al descifrarlo aparece: el asesinato es suicidio. Cuando los cuerdos no quieren pronunciar la verdad, son los locos quienes la proclaman.

Frente a un mundo que construye escudos antimisiles para poder matar sin suicidarse, se levanta la verdad: el asesinato es suicidio. Se manifiesta como parodia.

Es, no obstante, una verdad invertida. Frente al hecho de que el asesinato es suicidio, el asesino-suicida opta por asesinar y suicidarse después. No alcanza otra opción, a pesar de que la haga ver. Revela el sujeto, para en el mismo acto negarlo.

Quiero mostrar un segundo caso de estas parodias del sujeto. El del francotirador que en octubre del 2002, desde largas distancias y lugares seguros mató alrededor de doce personas, una por una. Toda una gran parodia de los emperadores que gobiernan desde Washington. Enfocan desde lejos, disparan contra países, no con balas sino con ejércitos enteros, y los borran del mapa. Comenzaron en Panamá, en 1991, y borraron del mapa el barrio capitalino de Los Chorrillos. Enfocaron luego a Iraq, e igualmente lo borraron. Enfocaron después a Serbia, a Afganistán, a Palestina y están prontos a lanzarse de nuevo sobre Iraq, anunciando que aún les quedan muchos países por arrollar.

El francotirador también puso en escena una parodia sangrienta. Asumió el nombre de Muhamed, que corresponde perfectamente a las imágenes difundidas del enemigo de la sociedad. Disparó y borró a uno, para hacer después lo mismo con otro. Escribió una carta a la Policía en la cual le decía: soy Dios. Es el Dios de Bush, quien se imagina que con su escudo antimisiles puede destruir el país que quiera sin peligro de que sus balas sean respondidas. Pero la parodia del francotirador continúa. Como la Policía no descubría pistas, el propio francotirador les dio una: Montgomery, Alabama. En vista de que no le hicieron caso, se las dio otra vez. Con esta pista, al fin lo encontraron.

Retorna la enseñanza: el asesinato es suicidio. Aun cuando se tenga el Dios de Bush y aunque se sea el Dios de Bush, sigue siendo válido: el asesinato es suicidio. El francotirador parece inclusive empeñado en que ése sea el resultado; por eso da la pista a la Policía. Sus asesinatos, igualmente, resultan ser asesinatos-suicidios.

Estas parodias sangrientas enseñan. Nada más que enseñan al revés. No brindan la salida, por el contrario la tapan. No obstante, al ser tan activas tapando la salida, muestran por donde hay que buscarla. Está allí, justamente donde ellas ubican el tapón. Colocan piedras al sujeto en su camino, con todo, como dice Erich Kästner, hasta con piedras que se nos ponen en el camino se puede construir algo.

Actualmente surgen muchas parodias de este tipo. Estas dos, sin embargo, pueden mostrar de qué forma se revelan. Todas ellas manifiestan esta "voluntad contraria como enfermedad".

4. Interculturalidad y fundamentalismo

Vivimos en una sociedad que ha perdido sus fundamentos y ha entrado en su período de abierta decadencia. Lo que está colapsando son las relaciones sociales mismas. Se trata de algo peor que la crisis de la exclusión y del ambiente. Con la crisis de las relaciones sociales colapsa la propia posibilidad de enfrentar las otras crisis. En una tal situación, evidentemente no es suficiente concebir alternativas y presionar por ellas. Hay que reconstituir aquel fundamento que funda la posibilidad de la concepción de alternativas y de su realización.

Ésta es la razón por la que tenemos que volver al sujeto. El sujeto humano que afirma su vida de modo realista, lo que significa que lo hace en una realidad de la cual sabe que el asesinato es suicidio. Ése es el fundamento perdido, sin el cual nadie se podrá enfrentar al sistema de muerte. Esto es contrario a lo que hoy hacen los tal llamados fundamentalismos.

Al igual que la ortodoxia jamás es la fe verdadera, el fundamentalismo jamás nos expresa lo que es el fundamento. El fundamentalismo, en todas sus formas, se basa en la negación del sujeto. Sin embargo,

el fundamento es el sujeto. El sujeto es la palabra que está en el inicio de todas las cosas. Por eso la palabra es la vida. En el inicio está el grito del sujeto, el sujeto como grito, el grito que es sujeto. Es la interpelación de todo en nombre del sujeto. La palabra es un grito. En el inicio está el grito. El grito es rebelión: en el inicio está la rebelión. Ya Camus piensa la rebelión en este sentido. Cuando él afirma: "Yo me rebelo, luego existimos", contesta a Descartes en cuya tradición tendría que decir: Yo me rebelo, luego existo. La rebelión estaría vaciada [9].

Creo que solamente a partir de la afirmación de ese sujeto es posible, tanto disolver a los monstruos fabricados, como asegurar de forma realista la discusión y promoción de las alternativas necesarias.

¿Dónde está este sujeto? Está en el origen de todas las culturas sin excepción. Está como ausencia presente que exige ser recuperada en cada momento [10]. Lo habíamos mencionado desde la cultura africana, citando a Desmond Tutu: "Yo soy solamente si tú también eres". Es fácil descubrir formulaciones muy parecidas en las culturas indígenas de América Latina. Pero se hallan de igual modo en las culturas mundiales de tradición judeocristiana, islámica, oriental, etc., aun cuando en estas culturas estén más escondidas.

Demos el ejemplo del judeocristianismo y su mandamiento del amor al prójimo. Según Levinas, la traducción correcta del llamado al amor al prójimo es: Ama a tu prójimo, tú lo eres. En esta forma, el sujeto es evidente. El: "tú lo eres" expresa de otra manera el: asesinato es suicidio. Como tal es ambivalente; por tanto le sigue el: ama a tu prójimo, como actitud realista frente a la vida. No se trata de ningún juicio de valor ni de una exigencia desde afuera de la realidad, sino de la exigencia de afirmar la vida en términos realistas. Esto significa, en términos de una realidad cuyo característica es el: asesinato es suicidio. Por ende, se trata de un llamado a ser sujeto. No obstante, nuestra traducción corriente esconde este llamado a ser sujeto, diciendo: ama a tu prójimo como a ti mismo.

Ahora bien, pese a que éste ser sujeto del ser humano está en cada una de las culturas humanas, se halla escondido, y muchas veces negado. Está, sin embargo está negado. Pero: "negatio positio est". Ésta es la forma en que se encuentra presente. Tal negación del sujeto no es un proceso arbitrario. Toda cultura tiene que institucionalizarse como civilización con sus leyes, rituales, etc. Solo que institución es necesariamente administración de la muerte. La infinitud del sujeto es sometida a la finitud de la cultura determinada e institucionalizada, la cual por fuerza lo niega. Aun así, toda cultura tiene que recuperar este sujeto negado frente a su propia institucionalización (una especie de negación de la negación). Por eso la cultura se desarrolla y tiene historia. Y podemos descubrir en cada cultura este proceso circular que parte del sujeto en su infinitud, pasa a su negación institucionalizada, para llegar continuamente a la recuperación del sujeto, lo que mueve a la cultura y su historia.

La sociedad moderna es la única sociedad humana que ha interrumpido este círculo del sujeto, su negación y su recuperación. Esto le confiere su enorme poder de conquista, tanto de todas las poblaciones de la tierra como de la naturaleza misma. Pero a eso se debe igualmente su extrema capacidad destructora, tanto del ser humano como de la naturaleza externa a él.

La sociedad moderna —tomando la modernidad como el período histórico desde el siglo XV en adelante— efectúa la negación del sujeto sin admitir ninguna recuperación de éste frente a tal negación. Lo hace por la absolutización y posterior totalización de las leyes del mercado. Polanyi habla de la "salida del cauce" ("disembedding") del mercado, el cual se desentiende de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, en consecuencia, la subvierte con la tendencia a destruirla.

Con ello se pierde de vista la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. Lo que queda de la realidad no es más que un gran montón de elementos, frente a los cuales no cabe sino la acción medio-fin y el cálculo del máximo de ganancias. Se trata de un montón de elementos a disposición de acciones calculadas linealmente para el provecho de la producción y el consumo, así como de una lucha sin cuartel para acceder a estos elementos.

En el grado en que ahora no se vuelve a plantear el sujeto para reconstituir la realidad y el realismo de la vida, emergen los fundamentalismos. El sistema se torna ciego.

La palabra fundamentalismo tiene su origen en un movimiento cristiano surgido a principios del siglo XX en los EE. UU. Un movimiento sin mayor relevancia en ese momento, el cual solo adquiere su importancia nacional e internacional durante la segunda mitad de dicho siglo. No obstante, este auge

---

[9] Sería la rebelión, tal como la ve la empresa Apple: "El mundo está lleno de rebeldes e inconformistas. Son personas que se dedican a diseñar, inventar, inspirar, sorprender. Y para la gente con imaginación, una herramienta adecuada puede marcar la diferencia con el resto.
Apple es el líder en herramientas para profesionales de la creación...". Propaganda comercial de Apple distribuida en 1998 con el título: "Think different".

[10] Así lo ve Girard: "El logos joánico es ciertamente el Logos extraño a la violencia; por tanto es un Logos siempre expulsado, un Logos que no está nunca en las culturas humanas y que no determina nunca nada en ellas de forma directa; estas culturas se basan en el Logos de Heráclito, esto es, en el Logos de la expulsión, en el Logos de la violencia que no sigue siendo fundadora más que en la medida en que se la desconoce. El logos de Juan es el que revela la verdad de la violencia haciéndose expulsar. Se trata en primer lugar de la pasión, como es lógico, pero bajo una forma de generalidad que presenta el desconocimiento del Logos, su expulsión por parte de los hombres, como un dato fundamental de la humanidad". Girard, René. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughouruan y G. Lefort.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, pág. 307.
"El Logos del amor deja hacer; se sigue dejando expulsar por el Logos de la violencia, pero su expulsión es revelada cada vez mejor, develando así que el Logos de la violencia no existe en realidad más que expulsando al verdadero Logos, siendo por así decirlo un parásito del mismo". *Ibid.*, pág. 310.

del fundamentalismo cristiano no lo podemos explicar sin tomar en cuenta el nacimiento de otro fundamentalismo que adquiere importancia desde la década de 1960 y se impone al mundo a partir del golpe militar en Chile, en 1973, y de los gobiernos de Margaret Thatcher en Inglaterra y de Ronald Reagan en los EE. UU. Nos referimos al fundamentalismo del mercado, el cual no tiene sus raíces directas en movimientos religiosos. Apenas tres décadas después —en la de 1990— se lo llama fundamentalismo del mercado, expresión asumida posteriormente por el economista Stiglitz.

El fundamentalismo del mercado, nacido del neoliberalismo, declara definitivamente la negación del sujeto, y esta vez en términos mundiales y globales. Toda intervención en el mercado se presenta ahora como una distorsión que debe ser eliminada. Aparece entonces el pillaje global como estrategia mundial, la cual no toma en cuenta ni la globalidad ni la complejidad del mundo. Es el tiempo de los "terribles simplificateurs", anunciados ya en el siglo XIX por Jacobo Burckhardt.

El fundamentalismo cristiano, con su antiliberalismo, resultó una corriente ideal y de mucha fuerza para acompañar al fundamentalismo del mercado de la estrategia llamada globalización. Sin este apoyo, difícilmente Reagan y hoy Bush (hijo) habrían logrado el apoyo masivo que obtuvieron. Además, complementa a la corriente teórica que sostiene esta estrategia de globalización. Esto porque frente a las críticas que reprochan a esta estrategia las catástrofes que produce, los argumentos de este fundamentalismo cristiano brindan una respuesta. Aceptan que tales tendencias catastróficas se están produciendo, pero las asumen como voluntad de Dios expresada ya en antiguas profecías que se pretende anuncian estas catástrofes para el tiempo actual. Llaman por tanto a aceptarlas hasta el final como "tribulaciones" mandadas por Dios, a las cuales seguirá el "Cristo viene". A la irresponsabilidad de los responsables del proceso le conceden la justificación divina.

Ahora bien, en el momento en que surgen estos dos fundamentalismos aparejados, se manifiestan también otros fundamentalismos religiosos entre las culturas amenazadas por el proceso de homogeneización de parte del mercado mundial. Entre éstos se encuentra el fundamentalismo islámico, y probablemente asimismo el actual fundamentalismo del Vaticano y otros. Estos fundamentalismos de contestación, sin embargo, solo llevan a respuestas ciegas sin ninguna capacidad alternativa. Por eso, en casos extremos desembocan en un terrorismo ciego sin destino, el cual puede conducir a situaciones caóticas que tampoco admiten salidas.

En esta situación hay que plantear de nuevo la cuestión del sujeto. Me parece que él es el punto de partida para poder enfrentar este sistema de manera racional y en la perspectiva de soluciones alternativas. Esto el sujeto tiene que hacerlo desde las culturas tradicionales de la humanidad, por la simple razón de que todas estas culturas se originan precisamente en este sujeto humano. Esto en el sentido de un principio de generación de las culturas: las culturas se generan a partir del sujeto, aunque pasen por su negación. Emerge aquí un plano de encuentro intercultural en función de hacer presente al sujeto humano frente al fundamentalismo del mercado y su destructividad.

Esto, a su vez, constituye un desafío para las culturas: para poder defenderse como culturas frente al fundamentalismo del mercado, han de recuperar su origen. En efecto, solo pueden enfrentarlo en nombre del sujeto en su origen; no obstante, tampoco pueden sostenerse como culturas de tradición sin enfrentar, en nombre de este sujeto, al fundamentalismo del mercado que las amenaza en su esencia. Es a partir de aquí que vislumbro la posibilidad de una interculturalidad para el futuro, interculturalidad que no amenace a ninguna cultura como cultura específica, al tiempo que brinde la oportunidad de actuar de común acuerdo frente al fundamentalismo del mercado que las amenaza a todas.

5. Los "terribles simplificadores"

Todos los días escuchamos que el mundo es complejo. Esta complejidad del mundo, sin embargo, presenta sus problemas. ¿Cómo sabemos que el mundo es complejo? Eso depende de quién se relaciona con el mundo. En las ciencias empíricas es corriente referirse a algún observador absolutamente informado (desde el diablillo de Laplace hasta el observador informado de Max Planck) o a un actor con conocimiento perfecto (por ejemplo, en economía, en la teoría de la competencia perfecta se supone siempre actores de conocimiento perfecto en los mercados). Es evidente que el mundo no es complejo desde el punto de vista de un tal observador o actor informado de modo perfecto. Desde esta perspectiva el mundo es simple. Por otro lado, presumo que para los animales el mundo tampoco es complejo. Ellos actúan por adaptación. Por lo menos si consideramos que podemos saber cómo actúan.

Sostener que el mundo es complejo es una simple afirmación metafísica y como tal irrelevante. Es complejo solamente si suponemos que como seres humanos actuamos en él. Lo que tenemos como experiencia es que las soluciones de los problemas que el ser humano enfrenta, son complejas. Todos los problemas relevantes tenemos que enfrentarlos en todos los niveles de la vida humana para poder encontrar una solución. De este hecho tenemos que concluir que el mundo mismo es complejo. Pero eso significa siempre: dada la "conditio humana", el mundo es complejo. Esta "conditio humana" la descubrimos al buscar soluciones a nuestros problemas y no poseemos un conocimiento a priori de ella. Se sigue entonces que el ser humano es un ser infinito

atravesado por la finitud. Por eso puede concebir un mundo de observadores y actores de conocimiento perfecto, para quienes el mundo no es complejo, para derivar después que el ser humano no es eso, sino un ser para el cual el mundo es complejo, es decir, para el cual todas las soluciones de sus problemas son complejas. Por otro lado, le es imposible actuar por pura adaptación.

Frente a esta situación humana de complejidad aparecen los "terribles simplificadores", como los llamara Jacobo Burckhardt ya en el siglo XIX. Cuanto más complejo se nos hace el mundo, más grande es la tentación de enfrentar esta complejidad mediante soluciones de simplificación primitivas que ofrecen algún principio único como solución en este mundo complejo. En el siglo XX surgen varias de estas simplificaciones, muchas veces vinculadas a los totalitarismos de ese siglo. No obstante, pareciera que la simplificación más extrema la vivimos hoy, y proviene justamente de muchos de aquellos que más hablan de la complejidad del mundo. Nos referimos a nuestros fundamentalistas del mercado.

Sacan una conclusión inaudita: el mundo es complejo, por consiguiente las soluciones resultan ser puros simplismos. El mundo es complejo y por tanto únicamente los simplismos son aceptables. Esta reducción de todos los problemas se inició con los neoliberales. Hayek la hace muy explícita:

> Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato [11].

Siendo complejo el mundo, el simplismo de "la propiedad y el contrato" es la respuesta. Siendo complejo el mundo, la solución no es nada compleja. Con todo, de la complejidad del mundo solamente podemos saber por el hecho de que las soluciones son complejas. Este hecho sin embargo se niega, para en nombre de una afirmación de por sí metafísica, negar que las soluciones son complejas. Una vez negada la complejidad de las soluciones, la afirmación de la complejidad del mundo pierde todo significado real. O sea, en nombre de la afirmación metafísica de la complejidad del mundo se niega la complejidad en la vida real.

Hayek desarrolló su tesis de la complejidad del mundo frente al socialismo soviético, el cual respondió igualmente a la complejidad del mundo con la tesis de una solución simplista expresada en el principio de la planificación como solución única. Pero Hayek nunca criticó este simplismo pues buscaba un simplismo similar, aunque desde otro ángulo. No discutió el simplismo, sino apenas cuál era el simplismo correcto. Y contestó: el simplismo correcto es el simplismo del mercado: "la propiedad y el contrato". Por ende, sustituyó el simplismo de la planificación por el simplismo del mercado.

Esto explica la llamativa similitud entre la ideología soviética y la ideología de la estrategia actual llamada globalización, originada en el neoliberalismo y cuyo exponente más importante sigue siendo Hayek. Siendo complejo el mundo, la solución no es compleja sino simplista. Las dos ideologías tienen eso en común. Sus diferencias consisten en determinar cuál simplismo nos corresponde escoger.

Nuestro problema hoy no obstante es aceptar, por fin, que las soluciones son complejas, así como reconocer la complejidad del mundo dentro del cual emerge la complejidad de las soluciones.

Sin embargo, el fundamentalismo del mercado reacciona al revés. Continúa con su simplismo para luchar ahora contra la complejidad del mundo; reducir y, por último, eliminar la complejidad del mundo para que el propio mundo sea tan simplista como la solución que se ofrece. Toda la estrategia de globalización del mundo ha desembocado en esta lucha contra la complejidad del mundo. En efecto, para que las soluciones sean simplistas, el mundo tiene que serlo también. Ahora, todo el sistema se vuelve agresivo frente a un mundo complejo. La complejidad de las relaciones entre los seres humanos, la complejidad de la naturaleza, la complejidad de las culturas, todas estas complejidades es necesario eliminarlas para cumplir con la ilusión de que el simplismo pueda un día funcionar. Existe una fórmula para este proceso: la eliminación de las distorsiones del mercado. Ella resume bien lo que es el fundamentalismo del mercado. Tales distorsiones derivan de la complejidad del mundo. Cada solución compleja, que corresponda a la complejidad del mundo, resulta ser una distorsión del mercado. Solo que su eliminación destruye la complejidad del mundo y lo torna invivible.

Éste es el proceso de destrucción que en la actualidad está en curso. Maucher, presidente en 1991 de la multinacional suiza Nestlé, declaró en ese año que quería ejecutivos con "instinto asesino" (Killerinstinkt) [12]. El "instinto asesino" es ciertamente el instinto básico que se requiere para proseguir con esta estrategia. Y según parece, hay suficiente. En estos días *Attac* da la siguiente noticia:

> Reproducimos estas declaraciones de Ángel María Caballero, presidente de la Asociación Nacional por la Salvación Agropecuaria, denunciando las actividades ilícitas de la multinacional Nestlé, la cual envía leche de Uruguay y la remarca para ocultar su origen y su vigencia vencida.
> Estas declaraciones cobran nueva actualidad porque el periódico *El Tiempo* del sábado 7 de diciembre, registra que a las 200 toneladas de leche

[11] Hayek, Friedrich von. Entrevista con *El Mercurio* (Santiago de Chile), 19. IV. 1981.

[12] En la revista suiza *Arbeitgeber*, No. 1 (1991).

decomisadas la semana anterior, se sumán otras 120 toneladas decomisadas cuando nuevamente estaban en proceso de reetiquetado para simular que fueron producidas dentro del país y para ocultar que se trata de leche vencida no apta para consumo humano. Estos hechos revelan la corrupción de las multinacionales que juegan con la salud humana con tal de realizar grandes ganancias [13].

Llamar hoy a respetar la complejidad del mundo, significa llamar a terminar con un proceso de destrucción de la complejidad en pos de hacerla compatible con las soluciones simplistas de los terribles simplificadores.

Pero los terribles simplificadores hablan otro lenguaje. Ya lo vimos en Hayek, cuando ofrece al mercado como instrumento único que sería complejo en sí. Se niega la complejidad del mundo, no obstante se ofrece esta negación como respeto a la complejidad del mundo. Es el lenguaje de la novela *1984* de Orwell, en el cual la guerra es paz y la tortura es amor al prójimo.

Este mismo lenguaje se manifiesta hoy en otro nivel. Se trata del lenguaje acerca del tal llamado terrorismo. Lo que los ejecutivos del sistema llaman terrorismo, es en sí una terrible simplificación. El fenómeno al cual este término se refiere es sumamente diverso, tanto en sus expresiones como en sus causas. La terrible simplificación, sin embargo, lo reduce a algo muy simple. Y lo reduce para responder en términos igualmente simples. Siendo así, no queda más que una sola respuesta: el terrorismo del Estado. Los terribles simplificadores ya no ven más que un enfrentamiento entre el terrorismo de otros y el propio terrorismo del Estado. Según la confrontación, surge entonces el terrorismo total (del Estado) en contra del terrorismo.

Solo que lo que se enfrenta como "terrorismo" es un fenómeno sumamente complejo. Exige respuestas en todos los planos de la sociedad. Exige respuestas en el plano económico de la estrategia de la globalización, la cual ya en sí resultó una estrategia terrorista, pero también en los planos sociales e, inclusive, de la cultura. No obstante, los terribles simplificadores reducen todo a un único problema —lo que llaman terrorismo— y a una única respuesta —que es la respuesta del terrorismo del Estado, sea ésta la represión policial, la cual cada vez más vuelve a la tortura sistemática, o las guerras de destrucción de países enteros bajo el pretexto de esta guerra contra el terrorismo.

Con todo, vuelven a hablar de la complejidad. Así, cuando amenazan inclusive con la guerra atómica en contra de países indefensos, se presentan en nombre del respeto a la complejidad. Un oficial del gobierno de los EE. UU. presentó recientemente un documento sobre "Estrategia Nacional para Combatir Armas de Destrucción Masiva" (National Strategy to Combat Weapons of Mass Destruction). En nombre de este combate anuncia el uso indiscriminado, en el mundo entero, de armas de destrucción masiva en manos del gobierno estadounidense. Respecto a esta amenaza a todo el mundo, sin embargo, dice: "Por primera vez se ve una estrategia compleja para enfrentar una amenaza compleja" [14].

Es la amenaza del terrible simplificador expresada en nombre del respeto a la complejidad. Se simplifica tanto, que el resultado puede ser la destrucción de todo.

La discusión acerca de la complejidad del mundo está perdiendo su sentido, y será muy difícil recuperarla. ■

[13] Attac-informativo-request@ras.eu.org Sun Dec 15 16:45:09 2002

[14] "It's the first time you're seeing a complex strategy to deal with

REVISTA
PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

• AMÉRICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAÍSES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

LA PERSPECTIVA INTERCULTURAL COMO LÓGICA DE CONSTITUCIÓN DEL SUJETO, ESTRATEGIA DE DISCERNIMIENTO Y DEMOCRATIZACIÓN EN EL CONTEXTO DE LOS FUNDAMENTALISMOS *

Yamandú Acosta **

1. Historias de fantasmas y monstruos: de la modernidad a la posmodernidad

En el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, Carlos Marx y Federico Engels describen con asombrosa actualidad los ejes fundantes del proceso de globalización en curso. Recordemos de esa descripción algunos pasajes especialmente sugerentes para las cuestiones de que ahora queremos ocuparnos:

> Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes... Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza. La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad... Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los burgueses, el Oriente al Occidente [1].

Con no menor actualidad el mismo texto describe en sus célebres líneas iniciales un motivo central en el imaginario de la construcción del orden hegemónico global de la modernidad, vigente por lo menos desde aquel lejano 1848 hasta el fin de la Guerra Fría, *el fantasma del comunismo:*

> Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes [2].

Apelar a la noción de imaginario no implica desconocer la facticidad del comunismo, vigente a todo lo largo del período señalado y aún más allá del mismo hasta nuestro presente, no obstante sus conflictos, crisis y transformaciones. Se justifica nuestra apelación, en cuanto más que al comunismo en la complejidad de su realidad, queremos focalizar la construcción imaginaria del *comunismo como fantasma,* formulada originalmente por los poderes mencio-

* Contribución al Encuentro de Teología y Ciencias Sociales "Sujeto, fundamentalismos e interculturalidad", Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 5 al 9 de diciembre del 2002.

** Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

[1] Marx, Carlos y Engels, Federico. "Manifiesto del Partido Comunista" (1848), en *Obras escogidas* en dos tomos. Moscú, Editorial Progreso, 1, págs. 13-51; aquí págs. 24s.

[2] *Ibid*, pág. 20.

nados por Marx y Engels [3], y reformulada por los sucesores de los mismos una y otra vez, dejando en evidencia el peso de la dimensión imaginaria en la lógica de la producción y reproducción del poder, la hegemonía y la dominación, en el largo tramo de la historia de la modernidad occidental en expansión que podemos ubicar de modo simbólico entre 1848 y 1989.

Occidente produce el comunismo como efecto colateral no intencional, producto de la negación de los derechos humanos, entre otros, de quienes entonces se articulan en el "Grupo de los comunistas" para luchar por la superación de esa negación mediante un proceso de afirmación que supone la negación de la lógica que los niega. Pero en la mirada de los poderes visibles, el comunismo es redimensionado en la condición de un *fantasma* amenazante, no solamente para ellos, sino para el sistema de producción y reproducción de la vida material y espiritual humana en agresivo proceso de afirmación, expansión y profundización, respecto del cual el ejercicio de su poder es funcional.

El comunismo entonces se articula como contrapoder de presencia internacional, que a partir de la revolución rusa de 1917 originará las bases para la construcción del *campo socialista* en el cual será el poder hegemónico y dominador. La presencia y el desarrollo del *campo socialista* bajo la hegemonía del poder *comunista* centralizado en Moscú y del *comunismo* como *contrapoder* internacionalizado en el autocalificado *Mundo libre*, llevan a que los poderes hegemónicos de este último —que sin dejar de estar del todo en la *"vieja* Europa" pasan a tener su centro en los *nuevos* Estados Unidos de América y su periferia en los también nuevos estados desunidos de América Latina y el Caribe, así como en muchas otras regiones del planeta externas al *campo socialista*— reformulen una y otra vez la "santa cruzada" contra el *fantasma del comunismo*. En tanto que "santa" es una legítima "cruzada", en la cual la lógica es en tal caso de manera explícita la *lógica de la guerra* en la que el *enemigo* al que hay que aniquilar no es solo el *comunismo* como *poder de dominación* localizado en el campo socialista, ni el *comunismo* como *contrapoder* o *poder antisistema*, igualmente localizable en sus expresiones político-institucionales en el *Mundo libre*, sino también la construcción imaginaria del *fantasma del comunismo;* construcción que sobredimensiona al comunismo real tornándolo al mismo tiempo omnipresente e invisible, y por lo tanto un enemigo mucho más amenazante que legitima la lógica del poder, la que sin renunciar a sus formas visibles y localizadas, asume otras invisibles y omnipresentes, correspondientes al necesario redimensionamiento de la "santa cruzada".

El colapso del *campo socialista* deconstruye de forma acelerada al *comunismo real*, pero de modo muy especial a la construcción imaginaria del *fantasma del comunismo*, por lo que el fin de la *Guerra Fría* marca el fin de la *santa cruzada*, creándole a la lógica del poder del *Mundo libre* la abrupta desaparición de la condición trascendental de legitimación de su exponencialmente creciente sobredimensionamiento. La lógica del poder del Occidente burgués, en la que quienes adversan las relaciones de producción propias de la "sociedad abierta", no apenas desde fuera sino sobre todo desde dentro, no son *adversarios* sino "enemigos" [4] y como tales pueden y deben ser *justamente* tratados, se encuentra de pronto sin la razón fundante del sentido de su omniabarcante despliegue.

La crisis del comunismo y la deconstrucción de la construcción imaginaria del *fantasma del comunismo*, son centrales en la crisis del metarrelato de la modernidad. Esta última es en realidad la de dos metarrelatos contrapuestos y complementarios: el metarrelato emancipatorio de la sociedad sin clases más allá del capitalismo y el metarrelato emancipatorio respecto de la amenaza del comunismo. Los mismos legitimaron ejercicios de poder hegemónico igualmente contrapuestos y complementarios; ejercicios de poder que amenazando hegemonizar el mundo, potenciaron su división en dos espacios de dominación, disciplinamiento y control.

La crisis del relato emancipatorio de la modernidad en sus dos versiones contrapuestas y complementarias ha sido identificada como posmodernidad, respecto de la cual la filosofía posmoderna ha sido su expresión filosófica; una filosofía que desde la posmodernidad da cuenta de modo crítico de la modernidad que entró en crisis, pero que parece quedar capturada por la nueva lógica cultural en curso, sin capacidad de juzgar críticamente sobre la misma. En cuanto puede entenderse que la posmodernidad no es una época distinta a la modernidad, sino que se trata nada más que de una profundización de la modernidad, dado que el antiuniversalismo que en la modernidad se invisibilizaba bajo los relatos emancipatorios universalistas, en la posmodernidad se hace explícito [5], la crisis de los metarrelatos de la modernidad es fundamentalmente la ocasión para la instalación del metarrelato de la posmodernidad que,

---

[3] Inspirando estas primeras reflexiones, comenta Franz J. Hinkelammert las mismas líneas del "Manifiesto del Partido Comunista": "Marx nos dice, desde su punto de vista, para quiénes se trata de un fantasma —las fuerzas de la vieja Europa—. Ellas son: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. Ellos ven un fantasma en aquellos que se han unido en el 'Grupo de los comunistas', que reivindican sus derechos humanos, la condición de posibilidad de cualquier vida humana, frente a un sistema que los aplasta. A los ojos del poder aparecen como un fantasma que recorre Europa, y posteriormente el mundo entero. Y corren detrás del fantasma para aplastarlo". Hinkelammert, Franz J. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización.* San José, DEI, 1998, 2a. ed.

[4] Cfr. Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos.* Buenos Aires, Paidós.

[5] Cfr. Hinkelammert, Franz J. "Frente a la cultura de la postmodernidad: proyecto político y utopía", en *La fe de Abraham y el Edipo occidental.* San José, DEI, 1991, 2a. ed., págs. 83-101.

en última instancia, es el metarrelato antiuniversalista del nihilismo cuyo clásico es Nietzsche [6].

En la modernidad, los metarrelatos contrapuestos y complementarios del *Mundo libre* y el *campo socialista* se legitimaban uno frente a otro, por su pretensión emancipatoria y universalista.

En la posmodernidad, donde el *Mundo libre* en cuanto *orden de las libertades del mercado* [7] se ha globalizado, el nuevo metarrelato nihilista antiuniversalista y antiemancipatorio propio del desplazamiento del *capitalismo utópico* por el *capitalismo nihilista* y *cínico* [8], si bien inicialmente puede haber ganado relativa legitimidad al señalar antiuniversalismo y dominación allí donde se pretendía universalismo y emancipación, presenta serios problemas de legitimación en la perspectiva de su consolidación. Estos problemas de legitimación, y en especial de consolidación, son de doble naturaleza: por un lado, porque parece clausurar toda perspectiva de universalismo y de emancipación; por otra parte, porque su carácter globalizado arriesga dejarlo sin referente en relación al cual justificar de modo convincente el despliegue de su explícita militancia antiuniversalista y antiemancipatoria, que hace a la racionalidad de su funcionamiento.

Los poderes hegemónicos en el nuevo mundo unipolar globalizado posmoderno del capitalismo nihilista y cínico, construyen así un nuevo fantasma: *el fantasma del fundamentalismo* [9]. En relación al mismo, hacen suyo un relato emergente en plena revolución capitalista que opera como justificación del metarrelato fundante del nihilismo: el relato de la *lucha de civilizaciones* [10]. Al respecto no deben perderse de vista las palabras de Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, con que hemos comenzado las presentes reflexiones. En la hipótesis de que la *civilización burguesa*, o *la civilización* sin más, ya era por aquel entonces un proceso de alcances mundiales en plena expansión, hoy, en plena globalización, su omnipresencia planetaria parece indubitable. Si se acepta como correcta —sin hacer ahora una valoración de la dicotomía *civilización-barbarie*— la observación de Marx y Engels respecto a que ya hacia 1848 la burguesía "ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados" y "el Oriente al Occidente", puede entenderse que al igual que el *comunismo*, el *fundamentalismo* es en sus expresiones objetivamente amenazantes, al igual que el *terrorismo* que con las mismas se vincula, un efecto colateral no intencional de la lógica del poder en Occidente.

De manera análoga a como la modernidad capitalista produjo como efecto colateral no intencional al comunismo, y ante la constatación de ese efecto, en lugar de renunciar a su *lógica de subordinación civilizatoria* o, al menos, reducirla y minimizarla, produjo intencionalmente el *fantasma del comunismo* para legitimar la potenciación de esa lógica, la posmodernidad capitalista o poscapitalista [11] produce como efecto colateral no intencional la exacerbación de diversos fundamentalismos que en algunos casos alcanzan los extremos del terrorismo y, en lugar de renunciar a aquella lógica o acotarla para no dar lugar a esos efectos no intencionales y presuntamente no deseados, construye intencionalmente el *fantasma del fundamentalismo* y el *monstruo del terrorismo* [12], para reformular en el nuevo escenario la que parece ser la *racionalidad* de su funcionamiento de modo nuevamente legitimado.

Se trata también, de poner en cuestión la construcción imaginaria del *fantasma del fundamentalismo*. La identificación desde el poder occidental de turno *islamismo-fundamentalismo-terrorismo* [13], no es otra cosa que la construcción imaginaria del *fantasma del*

---

[6] Cfr. Hinkelammert, Franz J. "El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo", en *El grito del sujeto...*, *op. cit.*, págs. 227-245.

[7] En griego antiguo, la palabra *cosmos* puede traducirse indistintamente como *mundo* o como *orden*.

[8] Hinkelammert, Franz J. "El capitalismo cínico y su crítica...", *op. cit.*

[9] En referencia a ciertas expresiones del *terrorismo* real que se objetivan con inusitada destructividad y fuerza simbólica el 11 de septiembre de 2001, con las que desde los poderes hegemónicos de Occidente se identifica al *fundamentalismo islámico*, construyendo así el *fantasma del fundamentalismo* y la figura del *enemigo global/local*, comenta José María Gómez: "...se ha logrado finalmente, después de una década, sustituir al comunismo por un nuevo enemigo, difuso, 'invisible', y con características que le permiten atacar por sorpresa en todo tiempo y lugar. Resulta ocioso enfatizar la funcionalidad de tal enemigo para estrategias de dominio y control en el espacio global. Con un agravante: al estar sustentada la campaña global antiterror en la premisa de que 'quienes están con ellos, están contra nosotros' y pasa a ser definido el terrorismo sin ninguna especificidad, en los términos ambiguos y amplios usados por el Departamento de estado (capaces de abarcar, por lo tanto, desde los grupos insurgentes y movimientos de oposición política hasta organizaciones criminales), el peligro real que se corre es que Estados Unidos lleve adelante, con plena autonomía, guerras e intervenciones militares sin límite y sin fin, por encima de las leyes e instancias multilaterales (como la ONU, responsable de 'el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional' según el artículo 24 de la Carta)". Gómez, José María. "Entre dos fuegos. El terrorismo, la guerra y los nuevos retos del movimiento social global contrahegemónico", en *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial* (Ana Esther Ceceña y Emir Sader, coordinadores). Buenos Aires, CLACSO, 2002, pág. 266.

[10] Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York, Touchstone Books, 1977.

[11] Drücker, Peter. *La sociedad postcapitalista*. Barcelona, Editorial Norma, 1994.

[12] Hinkelammert, Franz J. "La proyección del monstruo: la conspiración terrorista mundial", en *Pasos* No. 101 (mayo-junio, 2002), págs. 33-35. La construcción del *terrorismo* como un *monstruo*, al representarlo como una *malformación*, apunta a salvar toda responsabilidad del proyecto civilizador occidental en su emergencia: la misma se reduce a ser la *patología del terrorismo*, pero elude *la patología de la racionalidad civilizatoria* que muy probablemente lo produce. Si el *fantasma* es un *monstruo* no hay dudas acerca de su peligrosidad, si el *monstruo* es un *fantasma* como sugiere la tesis de la "conspiración terrorista mundial", más allá de sus emergencias visibles, es también omnipresente e invisible y, por ello, de una *peligrosidad infinita* que da mérito a la "guerra infinita" como modo civilizado y civilizador de dar cumplimiento al interminable y *justo* proyecto de la "justicia infinita".

[13] Un fundamentado y riguroso discernimiento entre lo árabe, lo musulmán, Islam, islámico, islamista, fundamentalismo y terrorismo, en Tahar, Malik. "Islam, fundamentalismo y terrorismo", en *Pasos* No. 102 (julio-agosto, 2002), págs. 18-23.

fundamentalismo como *enemigo global/local*, la nueva amenaza omnipresente e invisible al mismo tiempo que localizada y visible, con la que la posmodernidad occidental apunta a superar su crisis de racionalidad, sentido y legitimidad.

Para discernir el *fantasma del fundamentalismo* como forma de aportar insumos teóricos que dejen a Occidente sin justificación para reformular y consolidar en el nuevo escenario su lógica de funcionamiento, ahora desembozadamente antiuniversalista y antiemancipatoria, resulta imprescindible hacerlo con el *fundamentalismo* en cuanto concepto y con los *fundamentalismos* en tanto comportamiento que se presenta en modalidades, niveles y expresiones diversas de la realidad histórico-social.

2. Fundamentalismo y fundamentalismos

A fines de la década de 1980, atendiendo a ciertas manifestaciones en curso en la Alemania occidental de la época, el politólogo Thomas Meyer propuso la siguiente caracterización de *fundamentalismo*, la cual no obstante su horizonte de referencia, es adecuada para las reflexiones que aquí se desarrollan:

> El fundamentalismo es un movimiento de exclusión arbitrario, una tendencia opuesta, aunque inherente, al proceso de apertura general del pensamiento, a la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad; frente a ello, el fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que condena toda posible alternativa, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable [14].

Complementando la caracterización de *fundamentalismo*, el mismo Meyer ofreció una descripción de los aspectos que los distintos fundamentalismos (religioso, político, filosófico) tienen en común, respecto de la que puede convenirse con Klaus Kienzler que es "notable" (aunque aquí por razones seguramente distintas a las de Kienzler):

> El fundamentalismo es el rechazo de las exigencias que plantea y trae consigo el pensamiento individual, la responsabilidad personal, la obligación y aún necesidad de justificar y argumentarlo todo, y la incertidumbre; es el rechazo del carácter abierto de cualquier tipo de afirmación, de cualquier reivindicación de dominio legítimo, de las formas de vida en las que el pensamiento y la vida misma están ancladas de forma irreversible en la Ilustración y la modernidad. Frente a esto se ofrece como refugio la seguridad cerrada de los fundamentos absolutos que uno mismo haya elegido y a los cuales ningún tipo de pregunta debe importunar. De este modo, la base permanece siempre completamente inalterable. Quien no se asiente sobre este firme no merece, pues, respeto, ni consideración de sus argumentos, dudas, intereses y derechos [15].

Tanto la caracterización como la descripción que proporciona Meyer del *fundamentalismo*, lo confrontan con la *modernidad*. La oposición *fundamentalismo-modernidad* —a la que no se le puede negar pertinencia en lo que se refiere a la orientación manifiesta *emancipatoria* y *universalista* de la *modernidad*— en cambio no puede sostenerse al atender a la orientación latente *antiemancipatoria* y *antiuniversalista* que ha acompañado a la primera como *su verdad*, que se ha tornado manifiesta en la *posmodernidad*, la que resulta ser entonces *la verdad de la modernidad*.

La visión de Meyer, en perfecta continuidad con la Ilustración en el registro de Kant, al articularse desde el nivel manifiesto de la primera modernidad, puede ver *fundamentalismos* en todas aquellas lógicas que se oponen a la de *esa modernidad desde la que se mira*; sin embargo la misma *iluminación* que la habilita a registrar aquellos *fundamentalismos*, la hace ciega respecto del *fundamentalismo* que *fundamenta* a la propia *modernidad*.

Esta *ceguera al fundamentalismo de la modernidad*, expresada en la caracterización y en la descripción de Meyer, encuentra un ejemplo especialmente ilustrativo y polémico en la presentación que Kienzler efectúa del *fundamentalismo en la filosofía*:

> Fue el filósofo Hans Albert quien en la década de 1960 empleó ya el término fundamentalismo para designar un determinado enfoque filosófico. Se asistía entonces a una discusión en torno a la ciencia que enfrentaba a neopositivistas, neomarxistas de la escuela de Francfort y racionalistas críticos en la estela de Karl Popper. Hans Albert consideraba fundamentalista cualquier planteamiento filosófico asentado sobre la afirmación de la existencia de un conocimiento seguro, de una certeza indudable. Según Albert, a esta categoría pertenecen formas de pensamiento tan dispares como el cálculo, la medición y la ponderación empíricas, las operaciones lógicas, los presupuestos básicos marxistas o la teología cristiana. Frente a esto, Albert proponía el principio popperiano de "falsabilidad" como única forma posible de conocimiento científico, un enfoque que renuncia a cualquier magnitud absoluta y no permite verdades, sino pruebas de verificación o falsación, con lo cual se verifica un proceso de conocimiento abierto e imposible de concluir. Esta concepción limita la negación del fundamentalismo, en primer lugar, a un ámbito intelectual y científico; además, afecta también de forma mediata al estilo de vida

[14] Meyer, Thomas. *Fundamentalismus in the modernen Welt*. Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pág. 18, tomado de la versión castellana del libro de Kienzler, Klaus. *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, pág. 11.

[15] *Ibid.*, pág. 15.

particular, a la moral y a la sociedad. De ahí que el mismo Karl Popper defendiese siempre una sociedad libre y no dogmática [16].

Ni Hans Albert en la década de 1960 ni Klaus Kienzler, logran ver el *fundamentalismo latente* que es *la verdad* del *antifundamentalismo popperiano* manifiesto. El *fundamentalismo* de Popper es en especial peligroso porque en nombre del *principio* de *falsabilidad* habilita rechazar como *fundamentalistas*, y por ende no científicas, todas las construcciones teóricas que no se ajustan al mismo y, de manera correspondiente, en nombre de "una sociedad libre y no dogmática" que ha identificado como "sociedad abierta", rechaza *dogmáticamente* a quienes afectados por la lógica de principios de ésta pretenden transformarla, declarándolos sus "enemigos". La noción de *apertura*, con lo que ella sugiere de *libertad*, caracteriza la visión de Popper, tanto en su fundamentación del conocimiento ("conocimiento abierto") como en la de la democracia de impronta liberal ("sociedad abierta"). Pero la *apertura* y la *libertad* que se estimulan son las que se encuadran dentro de los *principios del falsacionismo*, en lo que al conocimiento se refiere, y dentro de los *principios del liberalismo*, en lo relativo a la organización político-social: quienes pretenden pensar o actuar fuera de estos principios y de los valores de fundamentación última en ellos implícitos, serán respectivamente sofistas y "enemigos", los que en último análisis de seguro coincidirán.

No se admite por consiguiente que haya conocimiento posible fuera del principio de *falsabilidad*, ni que haya democracia posible fuera de los principios de la lógica liberal. Mientras el *fundamentalismo "ofrece* como refugio la seguridad cerrada de los fundamentos absolutos", el *fundamentalismo antifundamentalista*, como es el de Karl Popper, no "ofrece" sino que *impone* de forma dogmática, más que "como refugio la seguridad cerrada de sus fundamentos absolutos", *como cárcel de máxima seguridad los principios absolutos del método de conocimiento y de la sociedad abierta;* su agresividad es entonces elocuentemente mayor, máxime si se considera su pretensión universalista y emancipatoria. Queda claro que en la visión de Popper, en referencia a los *principios* que ha elegido "y a los cuales ningún tipo de pregunta debe importunar",

> ...quien no se asiente sobre este firme no merece, pues, respeto, ni consideración de sus argumentos, dudas, intereses y *derechos*.

En esta dirección, Franz J. Hinkelammert ha señalado enfáticamente que Popper ha hecho suyo el lema jacobino de Saint Just: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad", transformándolo en la fórmula: "Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia" [17], que bien puede traducirse en la forma "ningún respeto de los derechos humanos para aquellos que sean enemigos de los derechos humanos" [18], lema que describe el fundamentalismo antifundamentalista que hoy se hace manifiesto desde focos de poder visibles propios del *imperio* [19] como sociedad de control globalizada.

El *fundamentalismo antifundamentalista neoliberal* del *mercado total* al que el pensamiento de Karl R. Popper no es del todo ajeno, constituye otra expresión del fundamentalismo de la modernidad, respecto de cuya condición de tal, ésta ha observado en las expresiones del pensamiento dominante la misma ceguera teórica [20]. En el marco de la primera modernidad, al

---

[16] *Ibid.*, págs. 13s.

[17] Aquí hemos caracterizado como *fundamentalismo antifundamentalista* al fundamentalismo de Popper, en consonancia con la caracterización que rigurosamente ha desarrollado Franz J. Hinkelammert del utopismo de este autor como *utopismo antiutópico*. En referencia a la metodología de conocimiento de Popper, Hinkelammert desarrolla su lectura crítica más focalizada en "La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización", en *Crítica a la razón utópica* (San José, DEI, 1990, 2a. ed., págs. 157-228). Allí Hinkelammert cita a Félix Von Cube, refiriéndose a la metodología de Popper como "Racionalismo Crítico": "1. Todos los sistemas dogmáticos... están en contradicción con el... concepto de ciencias del Racionalismo Crítico. 2. Todos los sistemas dogmáticos son necesariamente totalitarios. 3. Exclusivamente el concepto de ciencias del Racionalismo Crítico es compatible con una democracia libertaria..." (Citado según Spinner, Helmut F. *Popper und die Politik*. Berlín-Bonn, 1978, pág. 514).
Comenta Hinkelammert en seguida: "Así pues, el que critica a la metodología de Popper se transforma en un 'enemigo político'. El criticar esta metodología se revela como dogmático y, por tanto, como totalitario. La sociedad abierta al defenderse de sus enemigos, tiene que perseguirlos política y policialmente. Nuevamente se trata de la inquisición para que nunca más haya inquisición, que nos remite a aquellas guerras que se hacen para que nunca más haya guerras".
Spinner, en el libro ya citado, cree que esto constituye una exageración que abandona las buenas intenciones de Popper. No obstante, veamos lo que el mismo Popper nos dice respecto a la "paradoja de la tolerancia": "Con eso no quiero decir que deberíamos reprimir en todos los casos una *filosofía intolerante* violentamente: en cuanto que podemos limitarlos por argumentos racionales y podemos sostener límites en la opinión pública, sería altamente irracional su represión. *Pero tendríamos que reivindicar el derecho a reprimirlos violentamente en caso de necesidad;* porque puede ocurrir que sus representantes *no estén dispuestos a encontrarse con nosotros en el plano de una discusión racional* y comiencen a rechazar la discusión misma... Por tanto, *en nombre de la tolerancia deberíamos reivindicar para nosotros el derecho de no tolerar a los intolerantes*" (Popper, Karl. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. München, Francke Verlag, 1957, pág. 173, nota 4, págs. 225s.).

[18] Hinkelammert, Franz J. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1990, 2a. ed., pág. 142. Hay que tener en cuenta que de acuerdo con la argumentación de Hinkelammert, "enemigos de los derechos humanos" suelen ser identificados desde el poder en el orden capitalista, todas las expresiones de pensamiento y todas las activaciones sociales en términos de movimiento que hacen de las relaciones capitalistas de producción, el blanco de su pensamiento y activación críticas.

[19] Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

[20] En su análisis del neoliberalismo, al igual que en el de Popper, Hinkelammert lo ha sindicado como *utopismo antiutópico*. Cfr. Hinkelammert, Franz J. "El marco categorial del pensamiento neoliberal actual", en *Crítica a la razón utópica*, *op. cit.*, págs. 53-93. A los efectos de nuestro análisis, traducimos esa caracterización al igual que en el caso puntual de Popper, como *fundamentalismo antifundamentalista*, en la convicción de que no se trata de una mera licencia literaria, sino de una extensión pertinente de la carac-

amparo del capitalismo utópico, el pensamiento neoliberal impone sobre la base del respeto de los principios fundamentales del capitalismo —la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos—, la "certeza absoluta" concerniente a que la "mano invisible" asegurará que si todos y cada uno de los libre competidores en el mercado optimizan sú racionalidad en términos del cálculo medio-fin, además de maximizar su beneficio privado, contribuirán a realizar el bien común. El capitalismo de reformas intentó ayudar a la "mano invisible" del mercado con la mano visible del Estado. No obstante aquello que el capitalismo de reformas y el keynesianismo presentaron como una ayuda y una rectificación, el fundamentalismo neoliberal lo percibió como una distorsión. Si distorsión implicó la intervención del Estado en el capitalismo de bienestar, la planificación central desde el Estado en la economía socialista significó directamente el caos; el neoliberalismo en tanto

> ... fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que *condena toda posible alternativa*, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable.

La revolución capitalista que bajo la hegemonía neoliberal lleva del *capitalismo utópico* al *capitalismo nihilista*, deja sin *utopismo* al neoliberalismo desarticulándolo como *utopismo antiutópico*. Ni puede referirse a una alternativa utópica a la cual oponerse antiutópicamente, dado el colapso del socialismo; ni puede movilizarse en términos de una utopía positiva, dado el visible fracaso de la "mano invisible" en propiciar de modo tendencial el "bien común". La desarticulación del neoliberalismo como *utopismo antiutópico* propio del capitalismo utópico vigente desde la crisis de la matriz estadocéntrica y su sustitución por la matriz mercadocéntrica en la década de 1970 hasta el fin de la Guerra Fría —contexto en el cual la evidencia de su fuerza antiutópica que se expresa en la nihilización de las alternativas, es ocasión del acelerado debilitamiento de su fuerza utópica—, tiene su relevo en la articulación del neoliberalismo en el tejido de alianzas de un *fundamentalismo antifundamentalista* vigente en el nuevo marco del capitalismo nihilista.

En este nuevo contexto, el neoliberalismo hace parte de nuevas articulaciones de poder propias del *imperio*, nuevo poder soberano que tiene que enfrentar como *antifundamentalismo* a un *fundamentalismo* que provoca en su emergencia y que construye como fantasma, procedimiento a través del cual pretende al mismo tiempo legitimar su propia articulación *fundamentalista* militantemente antiuniversalista y antiemancipatoria. La emergencia del mundo árabe, del mundo musulmán, del Islam, del islamismo, del fundamentalismo islámico e islamista y en particular del terrorismo asociado a esas realidades culturales [21], de seguro no se explica nada más por su propia lógica cultural, religiosa y política, sino que obedece también y quizás básicamente a la sobredeterminación producida por la profundización de la "subordinación" por parte de la "burguesía" del "Oriente al Occidente"; que como consignamos al comienzo de estas reflexiones, Marx y Engels visualizaron con lucidez ya en 1848.

En esta línea de explicación, desde las variables de los nuevos tiempos, concurren algunos analistas [22]. Esto quiere decir que si el Occidente quisiera en verdad desactivar la lógica del fundamentalismo y el terrorismo que ha activado en algunos componentes del mundo islámico, tendría que desplegar políticas de reducción de la "subordinación" a que ha venido sometiendo históricamente a Oriente. Como la lógica del capitalismo occidental se alimenta de construir al mundo en extensión y profundidad a su imagen y semejanza, el camino que han tomado los poderes centrales en Occidente es exactamente el opuesto: redimensionar la "subordinación" por el ejercicio efectivo y la amenaza permanente de la violencia, justificada como lucha del "Bien contra el Mal", para lo cual es de carácter funcional la construcción del *fantasma del fundamentalismo* en esencial connivencia con el *monstruo del terrorismo* [23], cohabitantes omnipresentes y amenazantes a nivel global/local. En la larga duración que desde la modernidad desemboca en la posmodernidad, puede señalarse un radical cambio de sentido: el horizonte ilustrado de *la paz perpetua* [24] se ve desplazado por el horizonte anti-ilustrado de *la guerra infinita* [25].

3. Sujeto e instituciones en la construcción de democracia

Tanto en el plano local como en el global, ha sido subrayada la necesidad de fortalecer las instituciones

terización original, así como del análisis que en relación a ésta se desarrolla, cuando pensamos en la nueva situación del orden capitalista mundial.

[21] No deja de ser interesante la focalización de la asociación *fundamentalismo-terrorismo* en relación al *islamismo* por parte de los poderes hegemónicos de la posmodernidad occidental, como referente esencial para desplegar su lógica del poder, no obstante la presencia de otros fundamentalismos y terrorismos de referencia étnica, nacionalista o religiosa. Ello tal vez tenga que ver con el carácter conveniente del relato de la *lucha de civilizaciones* que permite redimensionar al terrorismo y ponerlo, de alguna manera, del otro lado de la frontera.

[22] Tahar, Malik, *op. cit.*; Kahhat, Farid. "¿Quién teme al Islam? y Lair, Eric. "El islamismo armado en la posguerra fría", en *Nueva Sociedad* (Caracas) No. 177 (2002), págs. 36-39 y 40-44.

[23] Hinkelammert, Franz J. "La proyección del monstruo: la conspiración terrorista mundial", *op. cit.*

[24] Kant, Immanuel. *La paz perpetua* (1796).

[25] Cfr. Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (coordinadores). *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial, op. cit.*

existentes y/o de crear nuevas instituciones como alternativa de construcción de democracia en los planos señalados y de sustitución de la forma violenta de resolución de los intereses en pugna y los conflictos con el recurso a la guerra, por la forma negociada e institucionalmente regulada propia de la lógica política [26]. No puede desconocerse la necesidad de instituciones fuertes de vigencia local y global, así como de validez fundada en su eficacia y capacidad de resolver los conflictos en términos de justicia. No obstante, la apuesta a instituciones fuertes y justas, a pesar de ser a todas luces necesaria, es por sí sola insuficiente. Los poderes centrales en el nuevo orden global, fortalecen las instituciones mundiales en el grado en que su vigencia es funcional a su hegemonía. Sin embargo, al modo de un *Leviatán* mundial se colocan por encima de ellas en cuanto acotan su hegemonía, sometiendo la fuerza institucional al *imperio de la fuerza* [27] y nihilizando la administración institucional de la justicia por la administración *canallesca* de la misma que alcanza hasta la forma ilimitada de la *justicia infinita*.

Por otra parte, si los criterios de justicia que orientan la lógica de la construcción y el funcionamiento institucional traducen a su nivel relaciones asimétricas, sea a nivel global, sea a nivel local, la apuesta fuerte a la consolidación de una lógica institucional, como efecto colateral de la democratización institucional en que ella pueda consistir, puede generar el vaciamiento democrático sustantivo de la sociedad regulada por dicha institucionalidad, al impulsar la migración de la soberanía desde la sociedad a instituciones que eventualmente respondan a relaciones asimétricas de poder en los espacios señalados.

La construcción de democracia requiere de instituciones democráticas, pero también y primordialmente de la construcción del *sujeto* que sin reducirse al individuo, ni confundirse con sus determinaciones institucionales, sea capaz de discernir, resistir y transformar tanto a las instituciones, sin las cuales él mismo no puede construirse, como a los poderes y relaciones de poder, que ya sea imponiéndose por medio de las instituciones, o imponiéndose sobre ellas, bloquean la construcción de *un orden democrático*. Orden entendido como aquel *en el que todos puedan vivir, no porque el asesinato no sea posible, sino porque no esté legitimado; sea que el mismo se cometa por la violación de las normas e instituciones, sea que ello tenga lugar por el cumplimiento rigorista de un orden normativo e institucional totalizado.*

Ese proceso de construcción del *sujeto*, con sus necesarias mediaciones institucionales, está en curso, tanto a nivel local como global, y ya alcanza con eficacia el nivel de *discernimiento* y con plausibilidad el de *resistencia* [28]. El *sujeto democrático* de referencia a nivel global/local, es la condición trascendental de emergencia, activación y articulación de actores y movimientos sociales, políticos, culturales, en ascendente superación del corporativismo reactivo y de la lógica de fragmentación que el mismo supone; con capacidad visible para discernir y resistir las lógicas del poder, sin que ello implique a priori la renuncia a transformarlas en el curso de su afirmación democrática y democratizadora.

El proceso de constitución de este *sujeto*, y en relación con él, la resistencia democrática a los efectos destructivos del *utopismo antiutópico de la modernidad*, al resistirlos ha operado el único recurso socialmente disponible para mundializar la conciencia sobre los mismos y conseguir acotarlos. Ese *sujeto* en construcción, además de continuar discerniendo y resistiendo esos embates destructivos de la lógica de la modernidad, ahora se ve asimismo en la necesidad de discernir y resistir al *fundamentalismo antifundamentalista de la posmodernidad*. En el nuevo frente de resistencia del *contexto de los fundamentalismos*, el cual hace parte de aquello que extendiendo el alcance de investigaciones y debates en curso puede caracterizarse como el *enigma multicultural* [29], la *perspectiva intercultural* [30] se redimensiona entonces en su carácter de condición trascendental para el proceso de construcción del *sujeto*; por lo que más que antes, puede entenderse que la *interculturalidad* hoy, sin dejar de ser una estrategia conveniente, debe comprenderse y desarrollarse como una lógica necesaria.

4. La alternativa intercultural

En la perspectiva actual de los *estudios culturales*, hallamos un diagnóstico acerca de la causa presente de la emergencia de los fundamentalismos, así como alguna orientación para enfrentar el problema, que puede entenderse que en buena medida es convergente con la tesis que en lo que antecede se ha esbozado:

---

[26] A título de ejemplo, esta apuesta a la creación de instituciones fuertes, en el sentido de efectivamente operantes en la regulación de la pugna de intereses y conflictos, al igual que en tanto orientadas por criterios de justicia, es explícita, en particular a nivel local, en Nun, José. *Democracia: ¿Gobierno de los políticos o gobierno de los pueblos?* Buenos Aires, FCE, 2000, y a nivel global en Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Buenos Aires, FCE, 1998, 2a. reimpresión.

[27] Cfr. Chomsky, Noam. *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Barcelona, Paidós, 2001.

[28] Cfr. Dierckxsens, Wim. "El movimiento social por una alternativa al neoliberalismo y a la guerra", en *Pasos* No. 98 (noviembre-diciembre, 2001), págs. 32-40; Gutiérrez, Germán. "Política y sujeto popular", en *Globalización, caos y sujeto en América Latina. El impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas*. San José, DEI, 2001, págs. 15-97; Seoane, José y Taddei, Emilio (compiladores). *Resistencias mundiales (De Seattle a Porto Alegre)*. Buenos Aires, CLACSO, 2001.

[29] Baumann, Gerd. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona, Paidós, 2001.

[30] Fornet-Betancourt, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI, 1994; *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globa-*

> ...la forma globalizada que hoy asume la modernización choca y exacerba las identidades generando tendencias fundamentalistas frente a las cuales es necesaria una nueva conciencia de identidad cultural "no estática ni dogmática, que asuma su continua transformación y su historicidad como parte de la construcción de una modernidad sustantiva" (Calderón, Fernando (y otros). *Esa esquiva modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, pág. 34), esto es de una nueva concepción de la modernidad que supere la identificación con la racionalidad puramente instrumental a la vez que revalorice su impulso hacia la universalidad como contrapeso a los particularismos y los guetos culturales [31].

Frente al *factum* de las sociedades multiculturales actuales, mediadas de modo fundamental por las migraciones del campo a la ciudad a nivel de los estados nacionales y las migraciones desde los países periféricos a los centrales a nivel internacional, producto de una modernización sin modernidad, es decir, de una racionalidad instrumental acelerada cuya potenciación supone la contracara de la renuncia a la universalidad, se constata como efecto de la consecuente exacerbación de las identidades la generación de *tendencias fundamentalistas.*

Podemos, a nuestro juicio, complementar la visión de Jesús Martín-Barbero, señalando: el fundamentalismo de la modernización sin modernidad, esto es, de la razón instrumental sin universalidad de la orientación neoliberal del capitalismo globalizado, origina la forma actual en los niveles nacional e internacional del carácter multicultural de las sociedades contemporáneas, exacerbando *particularismos* y guetos con tendencias *fundamentalistas*, los cuales de manera opuesta resultan igualmente antiuniversalistas. Esas tendencias fundamentalistas antiuniversalistas que emergen como efecto de la orientación fundamentalista de la modernización sin modernidad, se ven a su vez sobredeterminadas por el fundamentalismo antifundamentalista propio de la profundización de la lógica del poder occidental que, para legitimarse, además de motivar aquellas tendencias, correspondientemente las profundiza al construir el *fantasma del fundamentalismo* en intrínseca asociación con el *monstruo del terrorismo.*

No asistimos, como ya ha quedado indicado, a un choque de civilizaciones. En realidad asistimos al largo proceso de *subordinación* por parte de una civilización que se ha autoidentificado como *la* civilización, sobre otras *civilizaciones* que en razón de su externalidad a ella misma, ha identificado de forma homogénea como *la barbarie*, provocándolas en sus emergencias particularistas, comunitaristas [32], fundamentalistas y, eventualmente, en el extremo último, terroristas. En esta dirección, escribe Franz J. Hinkelammert en el marco de un análisis de los atentados terroristas en los Estados Unidos de América del 11 de septiembre del 2001:

> No hay choque de culturas. El mundo es un mundo global en el cual sólo hay sub-culturas insertadas en una cultura global. Hablar de una guerra de culturas es otro pretexto para no aceptar lo que realmente ha pasado y transformarlo todo en una fuente de agresividad. El ataque a las torres no es un ataque externo llevado a cabo desde otra cultura. El ataque es interno. En cierto sentido es producto de la propia cultura dominante y global, cuyos centros fueron atacados. Es una cultura que surgió de la destrucción de las culturas. Sus centros no son universidades ni teatros. Son el Ministerio de Guerra y el Centro de Negocios. Es una cultura de guerra y de negocios; lo demás es simple accesorio [33].

La centralidad simbólica en la cultura global de la civilización subordinante del *negocio de la guerra* y de la *guerra de los negocios*, representada en los ataques terroristas a las torres gemelas de Nueva York y al Pentágono de Washington, pone al desnudo la centralidad de sus ejes culturales o civilizatorios —la guerra y los negocios— los que, constructores de la cultura global son compulsivamente destructores de las culturas descalificadas como *bárbaras*, al *civilizarlas* transformándolas a su imagen y semejanza. Sin embargo la interpretación apunta algo más: la cultura global no es atacada por un enemigo externo, sino que de manera análoga a la relación que Marx y Engels visualizaban entre burguesía y proletariado en el interior de la sociedad burguesa [34], es la que puede

---

lización. San José, IKO-DEI, 2000; Roig, Arturo Andrés. "Filosofía latinoamericana e interculturalidad", en *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001, págs. 89-113.

[31] Martín-Berbero, Jesús. "Multiculturalidad: la hibridez de lo contemporáneo", en *Al sur de la modernidad. Comunicación, globalización y multiculturalidad*. Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh (Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana), 2001, págs. 185-201, aquí pág. 185.

[32] Escribe Alain Touraine: "...puede hablarse de comunitarización *(Vergemeinschaftung)* cuando un movimiento cultural, o, más corrientemente una fuerza política, crean, de manera voluntarista, una comunidad a través de la eliminación de quienes pertenecen a otra cultura u otra sociedad, o no aceptan el poder de la elite dirigente". Touraine, Alain. "La sociedad multicultural", en *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes, op. cit.*, págs. 165 a 204; aquí pág. 171.

[33] Hinkelammert, Franz J. "La caída de las torres", en *Pasos* No. 98 (noviembre-diciembre, 2001), págs. 41-55; aquí pág. 48.

[34] Marx, Carlos y Engels, Federico. "Manifiesto del Partido Comunista", *op. cit.*: "Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*" (págs. 26s.). "La condición esencial de la existencia y dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria

verificarse hoy en el interior de la propia sociedad globalizada, cuya cultura de la guerra y los negocios ha engendrado la emergencia del terrorismo. La *barbarie* no está fuera de la *civilización* como una alteridad exógena a ser legítimamente superada; *la barbarie* que es tanto guerra como terrorismo, es *la verdad de esta civilización globalizada* [35].

Mirada la civilización occidental moderna y posmoderna en sus ejes fundantes de la lógica del poder —la guerra y los negocios—, es posible sostener, como lo hace Hinkelammert, que "lo demás es simple accesorio". No obstante, de acuerdo con el análisis que hemos venido bosquejando, el carácter eventualmente "accesorio" de otros ejes culturales de la misma realidad cultural global que Hinkelammert simboliza en las "universidades" y los "teatros", no debe implicar suponer respecto de ellos una negación de sus protagonismos posibles dentro de la misma [36]. Universidades y teatros pueden contribuir a la legitimación de la lógica de la guerra y los negocios, al explicar o representar la barbarie y el terrorismo como una externalidad amenazante en función de un ancestral fundamentalismo que lo inspira de modo agresivo contra la racionalidad del Mundo libre; aunque también pueden contribuir a deslegitimarlas, señalándolas como la causa en última instancia determinante de la emergencia de los fundamentalismos y los terrorismos. De hecho, "universidades" y "teatros" en la vigente posmodernidad, al igual que otras instituciones culturales que ellas de alguna forma representan, son espacios culturales que en general se reproducen en términos de la tensión legitimación/deslegitimación, por lo que su carácter "accesorio" no niega su significación estratégica, sea para la legitimación, sea para la deslegitimación del sistema global dentro del que se inscriben.

Desde que la potenciación de la tensión guerra/terrorismo a nivel global, hace principalmente visible una crisis de racionalidad que se expresa como crisis de sentido y de legitimidad, adquiere visible presencia la lucha por la legitimidad. Para la "racionalidad" del sistema, se trata de evidenciar el "sentido" y la plena "legitimidad" que le asiste en su *guerra justa* contra el *terrorismo* y todo *fundamentalismo* del cual pueda sospecharse que de alguna manera lo favorece. Así, el *sistema totalizado*, al buscar afirmar su pretensión de *racionalidad* y de *sentido* mediante la argumentación persuasiva destinada a probar *su legitimidad*, cuando es mirado desde la trascendentalidad inmanente de la vida humana y la naturaleza, se hace manifiesto que desde el punto de vista de la *reproducción de la totalidad de la realidad*, no hace sino profundizar la *crisis de racionalidad* llevándola eventualmente a un punto de no retorno, motivando de este modo la profundización de las *crisis de sentido* que antes o después volverá a expresarse como crisis de *legitimidad*.

La perspectiva de discernimiento de la crisis, supone la afirmación de los seres humanos como *sujetos*, tanto frente al sistema que de manera tendencial los niega al reducirlos a alguna de las figuras sistémicamente determinadas de lo individual, como frente a los *comunitarismos fundamentalistas reactivos* que el sistema produce como efecto no intencional y redimensiona de forma intencional al construirlos y proyectarlos imaginariamente bajo las figuras del *fantasma del fundamentalismo* y el *monstruo del terrorismo*. En una clave mínima registrable de modo empírico, se trata de la "afirmación del movimiento social contrahegemónico" que se encuentra encerrado "entre dos fuegos", "el terrorismo" y "la guerra" [37]. En clave sociológico-antropológica, parece tratarse en principio de la afirmación de la "sociedad multicultural" entre los extremos de la "sociedad multicomunitaria" y la "sociedad homogénea" [38].

¿Cómo hacer posible la construcción de los seres humanos como *sujetos*? ¿Cómo articular sea a nivel local, sea a nivel global, una convivencia entre "iguales

---

socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre la que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables" (pág. 32).
Matizando la última afirmación que descuenta la victoria del proletariado y, en particular, reflexionando sobre la compleja tensión opresores/oprimidos en el orden hegemónico globalizado vigente, a pesar de que ella eventualmente excede la dialéctica de la lucha de clases, es interesante tener en cuenta la siguiente reflexión de Marx y Engels en el mismo documento: "...opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes" (pág. 21).

[35] Pensando más en el eje temporal que en el espacial, escribe Raúl Fornet-Betancourt: "Estaríamos viviendo un 'tiempo de Barbarie'; 'tiempo de Barbarie', insisto, que no es algo *anterior* sino *contemporáneo* de nuestro tiempo de *civilización*... Nosotros tenemos hoy muestra propia 'Barbarie'; una 'Barbarie' postcivilizatoria que se patentiza en la destrucción de las culturas, en la exclusión social, en la destrucción ecológica, en el racismo, en el reduccionismo de nuestra visión de la creación, en el desequilibrio cósmico que genera el modelo de vida propagado por nuestros medios de publicidad, en el hambre y la desnutrición, etc.". Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización*, *op. cit.*, págs. 22s.

[36] Explícitamente Hinkelammert sostiene el papel crítico que deben desempeñar las universidades en el contexto de la globalización. Cfr. Hinkelammert, Franz J. "La universidad frente a la globalización", en *Pasos* No. 95 (mayo-junio, 2001), págs. 27-31.

[37] Gómez, José María. "Entre dos fuegos. El terrorismo, la guerra y los nuevos retos del movimiento social contrahegemónico", *op. cit.*

[38] Defiende Touraine una idea de *sociedad multicultural* "que se opone a la de sociedad multicomunitaria con la misma fuerza que a la de sociedad homogénea, ya provenga esta homogeneidad del triunfo de reglas uniformes, de la economía mercantil o del mantenimiento de una tradición". Touraine, Alain. "La sociedad multicultural", *op. cit.*, págs. 176s. Sin entrar a debatir con otras consideraciones de Touraine, frente al *multiculturalismo reactivo* que he intentado explicar en su génesis y en su lógica de consolidación, la *idea de sociedad multicultural* como él aquí la entiende, es suscribible como alternativa valiosa, desde que ella implica superar los extremos del *multicomunitarismo* con lo que supone de homogeneización, cerramiento y fragmentación en una lógica de *yuxtaposición* sin *comunicación* ni *reconocimiento* entre las culturas; como así también el de la *homogeneidad* global determinada centralmente por la *economía mercantil*, con lo que supone de heteronomía y subsunción de la pluralidad en la unidad homogénea, sin reconocimiento y en dirección inversa a la afirmación de la humanidad como sujeto.

y diferentes" [39] que haga posible "un mundo en el que quepan muchos mundos" [40], y por lo consiguiente *un mundo en el que todos puedan vivir* [41]? La *idea de la sociedad multicultural* entendida como aquella capaz de trascender tanto la homogeneización mercantil como la fragmentación multicomunitaria, como idea reguladora, presenta un primer horizonte para transitar con discernimiento desde las condiciones objetivas y subjetivas de la multiculturalidad vigente en el interior del orden globalizado.

Para superar la crisis de racionalidad, sentido y legitimidad, lo primero es percibirla. Luego hacer visible la irracionalidad de lo racionalizado, el sin sentido del sentido y la ilegitimidad de lo legitimado. Ésta es la vía destructiva que es condición de la producción de nueva racionalidad, sentido y legitimidad. ¿Cómo superar esta triple crisis? El camino para la constitución de la humanidad como *sujeto* como condición de superación de la crisis desde la *multiculturalidad vigente*, entre los fuegos cruzados de la *homogeneización mercantil* y el *multicomunitarismo*, el *fundamentalismo antifundamentalista de la posmodernidad* y los *fundamentalismos*, la *guerra* y el *terrorismo*; en relación en principio, a la *idea de la sociedad multicultural* como *idea reguladora* que permite que *iguales* y *diferentes* puedan *reconocerse* y por lo tanto *transformarse*, configurando ese *mundo en el que todos puedan vivir* y en el que *quepan muchos mundos*, reconoce a la *interculturalidad* como su lógica necesaria y su camino posible [42].

Profundizando la perspectiva de la *interculturalidad* como un más allá de los límites del *multiculturalismo* en el proceso de articulación desde la multiculturalidad objetiva y subjetivamente vigente, haciendo visible un segundo horizonte en la perspectiva de la *idea de sociedad intercultural*, que como *idea reguladora*, trasciende los límites de la *idea de sociedad multicultural*, expresa Raúl Fornet-Betancourt:

> ...la perspectiva del *multiculturalismo* no es convergente con la de la filosofía *(intercultural)*, pues aquél quiere lograr una "cultura común" por la *yuxtaposición*, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la *"desobediencia cultural"*, busca la *transformación de las culturas* por procesos de *interacción*, es decir, convertir las *fronteras culturales* en *puentes sin casetas de aduana* [43].

La perspectiva de la *interculturalidad* tiene el rango de un *proyecto filosófico*. En cuanto *proyecto*, no obstante no describe ni explica lo que es, para el caso, la multiculturalidad vigente determinada por la globalización neoliberal; en cuanto *filosófico*, discierne lo dado para ocuparse de lo posible [44]. La *filosofía intercultural* como *proyecto filosófico* implicará, en la medida en que consiga articularse en la especificidad de su nivel, tanto *una transformación intercultural de la filosofía*, como una *transformación intercultural* de la *identidad de las culturas* que hagan suyo ese proyecto, así como también de las *relaciones entre las culturas*. Tal sería la transición desde la *yuxtaposición* de la *multiculturalidad* al *diálogo* de la *interculturalidad*.

En la hipótesis de que la política sea la continuación de la filosofía por otros medios [45], siendo justamente la política el arte de lo posible, la *perspectiva de la interculturalidad* que en los planteamientos de Raúl Fornet-Betancourt, articuladores de un programa de filosofía intercultural en curso, sin dejar de ser *proyecto filosófico* en lo que supone de racionalidad teórica y práctica fundante, puede y debe de manera subsidiaria articularse como *proyecto político*, mediante el despliegue de una racionalidad estratégica y táctica, que en sus relaciones con la correspondiente al nivel filosófico, podrá ir construyendo ese nuevo orden intercultural posible.

Frente a la racionalidad política hegemónica propia del orden *unicivilizatorio* que al amenazar globalmente con la guerra por sus propios medios, es de modo inequívoco la guerra por otros medios, la respuesta posible desde *las culturas* en la perspectiva de deslegitimar esa racionalidad pasa por no responder a ella en los términos de su propia lógica, sino desplegar esta otra racionalidad antihegemónica en que la política sea la filosofía por otros medios. Esto puede sonar muy idealista, pero recorrer la primera lógica solo asegura fortalecer la tendencialidad destructiva como producto de la totalización de la

---

[39] Touraine, Alain, *op. cit.*

[40] Ceceña, Ana Esther. "Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista", en Seoane, José y Taddei, Emilio (compiladores). *Resistencias mundiales, op. cit.*, págs.131-140; aquí pág. 133.

[41] *Un mundo en el que todos puedan vivir*, es el sentido último con que Hinkelammert lee la fórmula zapatista. "Un mundo en el que quepan muchos mundos", que es propiamente una fórmula *multicultural*, encuentra su condición de posibilidad en *un mundo en el que todos puedan vivir*, que corresponde más bien a la *racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza*, como fórmula a posteriori de un efectivo *universalismo* que descubren aquellos cuya vida se halla amenazada por la exclusión. La reproducción de la vida, es la condición de posibilidad de las diferentes formas de vida existentes o imaginables. Cfr. Hinkelammert, Franz J. "Las fuerzas compulsivas de los hechos hacen imposible una sociedad en la que todos quepan. Del sometimiento de las fuerzas compulsivas de los hechos", en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995, págs. 309-325.

[42] "No hay ninguna discontinuidad entre la idea de Sujeto y la de sociedad multicultural, y más precisamente de *comunicación intercultural*, porque sólo podremos vivir juntos con nuestras diferencias si nos reconocemos mutuamente como Sujetos". Touraine, Alain, "La sociedad multicultural", *op. cit.*, pág. 166 (el énfasis es mío).

[43] Fornet Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización, op. cit.*, pág. 20.

[44] Piaget, Jean. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona, Ediciones Península, 1973, 2a. ed., pág. 51: "La filosofía es una toma de posición razonada respecto de la totalidad de lo real... una reflexión sobre la totalidad de lo real puede naturalmente conducir a una apertura sobre el conjunto de los posibles".

[45] Cerutti-Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México D. F., CRIM-CCYDEL (UNAM)-Miguel Angel Porrúa, 2000, pág. 157: "Por supuesto que la filosofía culmina en práctica de transformación, en su sentido más relevante como política. Casi al punto que cabría decir, parafraseando al clásico de la guerra, que la política es la continuación de la filosofía por otros medios...".

racionalidad hegemónica. Ensayar esta otra lógica es más bien una actitud *realista*, desde que *el realismo en política como arte de lo posible* [46] implica el desarrollo de estrategias que hagan la vida posible; la potenciación del circuito guerra/terrorismo torna la vida imposible. En cambio, el discernimiento de la etiología del terrorismo, visualizando la raíz objetiva de su emergencia en la subordinación civilizatoria a la modernidad occidental que eventualmente altera el sentido de orientaciones fundamentalistas propias de la subjetividad de algunas religiones o culturas, así como la apertura intercultural al reconocimiento y conocimiento de esas culturas o religiones, tanto como la ponderación de la existencia, sentido y alcance propios de los diversos fundamentalismos, al presentar una alternativa posible al fortalecimiento de aquel circuito —tal vez la única que de forma razonable puede ser transitada—, nos coloca en la orientación inevitablemente incierta de apertura a lo posible.

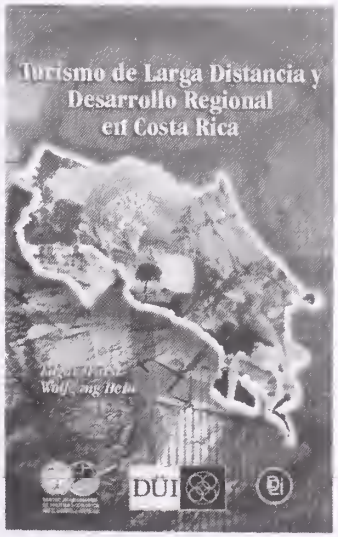
Esta filosofía y política del reconocimiento no avanza de modo directo en la instalación del diálogo de las culturas, sin preguntarse de previo sobre las condiciones —procedimentales y sustantivas— que aseguren que el diálogo sea efectivamente tal [47]. Establecer en términos de vigencia las condiciones para un diálogo intercultural, implica de suyo una transformación intercultural que constituye el a priori del diálogo. Como ya fue señalado, ello pasa por la institucionalización del proceso; sin embargo pasa asimismo y de manera fundamental por el proceso de constitución de los seres humanos como *sujetos*, proceso que puede encontrar en dichas instituciones al mismo tiempo que condiciones de posibilidad para su afirmación, también para su negación en el caso de que las instituciones se totalicen.

Por ello, del reconocimiento de la legitimidad de la *"desobediencia cultural"* que promueve el *proyecto* de *filosofía intercultural*, depende la perspectiva de legitimación de la *praxis* que haga posible la superación de la crisis de racionalidad y de sentido. Articulada con la *desobediencia civil*, fundamenta "una *praxis* cultural de liberación" [48] que asociada a una *praxis* política de liberación, se presenta como una perspectiva atendible en la construcción de autonomía, tanto para las personas como para las culturas. De esa autonomía y de las garantías de su vigencia y validez, depende que lo instituido cultural o institucionalmente, sea condición de posibilidad para lo instituyente, haciendo viable el inagotable proceso transformador y democratizador de la interculturalidad. Allí se juega hoy a nivel planetario la perspectiva de lo posible. ■

[46] Hinkelammert, Franz J. "El realismo en política como arte de lo posible", en *Crítica a la razón utópica*, *op. cit.*, págs. 21-29.
[47] Cfr. Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización*, *op. cit.*, especialmente págs. 12s.

[48] *Ibid.*, pág. 19.

NOVEDAD DEI



TURISMO DE LARGA DISTANCIA Y DESARROLLO REGIONAL EN COSTA RICA

Estudios sobre las relaciones económico-ecológicas entre turismo y desarrollo sostenible en los ámbitos globales, nacionales y microrregionales

***Edgar Fürst y Wolfgang Hein* (eds.)**

LA OPCIÓN POR LOS POBRES PERO OBEDIENTES

Fundamentalismo patriarcal y sujeto en 1Timoteo

Elsa Tamez

Introducción

La Biblia, canon cristiano, es un libro que, leído desde la perspectiva popular, muestra en sus textos más importantes una clara inclinación en favor de los pobres y desvalidos. La lectura popular de la Biblia en nuestro continente subraya esta inclinación como un principio bíblico: la opción por los pobres. Dios opta por los pobres, Dios se hace pobre a través de su rostro humano en el Jesús campesino de Galilea; la práctica histórica de Jesús, narrada en los evangelios, hace visible esa opción. Dentro de la opción por los pobres debe haber una dimensión profunda de gracia, ésta es, indirectamente, una especie de defensa del sujeto frente a la ley absolutizada. La gracia nos acerca al amor incondicional de Dios, el cual debe estar presente para que los sujetos tengan el derecho de la rebeldía, sin ser marginados o castigados por aquellos que optan por los pobres.

Sin embargo, esta actitud de opción por los pobres es quebrada cuando entra el fundamentalismo, cuando median otros intereses o, simplemente, cuando la gracia no tiene cabida y se exige la obediencia a cambio de dicha opción. No me refiero a "las opciones por los pobres" como la del del Banco Mundial o la del Fondo Monetario Internacional, preocupados por la pobreza hoy día, pues, sabemos, atender la pobreza para estas organizaciones financieras significa cuidar con más eficacia sus propios intereses. Toda opción por los pobres en la que medien intereses de otra índole y sobre todo, en la que se exija obediencia, queda descalificada.

Me refiero a un documento bíblico, la Primera Carta a Timoteo, la cual actualmente estoy investigando y cuya opción por los pobres descalifico por su fundamentalismo, o quizas conservadurismo, patriarcal.

Se trata de un documento de principios del segundo siglo, escrito por alguien que se hace nombrar el apóstol Pablo y que se la envía a un joven delegado suyo, llamado Timoteo, para que ponga orden en una comunidad cristiana en Éfeso. Para el autor, la misión y la evangelización [1] están en peligro debido, entre otras cosas, a tres factores: a otras enseñanzas, las cuales considera contrarias a la tradición, serían herejía; a la fragilidad de la comunidad frente a la hostilidad de la sociedad greco-romana para quienes "la secta" cristiana era mal vista; y por último, debido a la presencia dominante de los ricos, en especial las mujeres patronas, que por su estatus y poder quieren imponerse por encima de los líderes elegidos oficialmente [2]. Las preocupaciones de este autor pueden ser legítimas, sin embargo las instrucciones plasmadas en su discurso retórico muestran cómo el fundamentalismo, emanado de su amor por la tradición, traiciona los principios básicos del mismo evangelio. Veamos tres elementos que nos aclaran esta postura: el fundamentalismo presente en la carta, la mediación condicionante del imperio romano y la opción por los pobres, pero obedientes.

---

[1] Cf. Phillip H. Towner, *The Goal of our Instruction*, JSNTSup 34. Scheffield, Sheffield Academic Press, 1989.

[2] Cf. Elsa Tamez, "1 Timoteo, ¡Qué Problema!", en *Pasos* No. 97 (setiembre-octubre, 2001).

1. Fundamentalismo en la carta

Observamos en la carta, al principio, en medio y al final, una crítica radical a otras enseñanzas y los peligros de seguirlas. En aquel tiempo aún no existía un canon y había una innumerable creatividad teológica. Tal vez por eso no sea realmente fundamentalismo sino conservadurismo. No obstante, el posterior fundamentalismo cristiano, hasta nuestros días, echa sus raíces en este texto. Tampoco existía en esa época la rígida estructura eclesial que se dio más tarde, de obispos, presbíteros y diáconos. Las mujeres y los esclavos podían ser dirigentes de la comunidad. Éfeso era una ciudad cosmopolita y muy probablemente los miembros de la comunidad cristiana eran de diversas culturas.

El autor encuentra un grave peligro en enseñazas que le parecen extrañas a la tradición. De manera que, como en todo fundamentalismo, el otro, el que piensa diferente, es el malo, y quienes están dentro de las enseñanzas recibidas por la tradición, son los buenos:

> Ellos promueven disputas y no el plan de Dios que es en fe, y el objetivo del encargo es el amor procedente del corazón puro y la conciencia buena y de fe no fingida, estos son los que guardan "el depósito" de la fe, son los que se apegan a la "sana doctrina". Ellos errando el blanco se desviaron a vanas palabras, queriendo ser doctores de *la ley*, no entendiendo ni lo que dicen ni acerca de qué hacen afirmaciones categóricas (cp.1. 3-7).

Los otros son del diablo, sus enseñanzas son diabólicas:

> El espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe entregándose a espíritus engañadores y a doctrinas diabólicas por la hipocresía de embaucadores que tienen marcada a fuego su propia conciencia (4.1s).

Éstos merecen el castigo

> ...algunos, por haber rechazado la fe y la buena conciencia naufragaron en la fe entre estos están Himeneo y Alejandro, a quienes entregué a Satanás para que aprendiesen a no blasfemar (1.19-20).

Se debe, por lo tanto, combatir la buena batalla de la fe. El autor le dice a Timoteo:

> Combate, apoyado en las profecías pronunciadas sobre ti anteriormente, el buen combate, conservando la fe y la conciencia recta (1.19).

¿Quiénes son ellos, los otros? Históricamente es difícil identificarlos. En concreto la carta no especifica de qué se trata la otra enseñanza, más que todo la califica con adjetivos despectivos y generales. Solo dos descripciones son en cierto sentido concretas: prohíben el matrimonio y ciertos alimentos. Es decir, el otro demanda ciertas prácticas ascéticas. Y otras dos dan la impresión de contrastar los mensajes sencillos del evangelio y la tradición con elucubraciones y discusiones abstractas. ("Ellos se dedican a mitos y genealogías sin fin" (1.4). Algunos los identifican con ideas pre-gnósticas, otros con ideas del judaísmo helenizado [3]. Con todo, la identificación histórica de quienes enseñan una doctrina diferente no es importante para nuestros propósitos en este escrito. Lo que nos interesa aquí es el funcionamiento complejo de este fundamentalismo dentro de comunidades cristianas con más de medio siglo de recorrido y que pueden ser ejemplo de los fundamentalismos actuales.

Es fácil observar raíces de los fundamentalismos religiosos cristianos en afirmaciones presentes en estos textos, como la demonización del otro y su castigo por los desvíos de la "sana doctrina". Sin embargo lo que no se ha visto, y que aquí en la carta es muy claro, es la relación intrínseca entre el fundamentalismo y la ideología patriarcal, así como la traición misma de los principios fundamentales de la tradición, en la absolutización de ésta.

Algo molesta de los considerados "herejes" por los fundamenalistas, no solo sus ideas, sino su comportamiento visible. Son incidencias que trastocan de algún modo la realidad a la cual se está acostumbrado, o mejor dicho, instalado; son incidencias que enervan, al grado de perder toda capacidad de ver "la otra enseñanza" desde la perspectiva del otro. Es más, hasta podría darse que la manera de ser del otro trastoque a alguien al punto de llevarlo a asumir su tradición fundamentalistamente. A veces, la línea del punto de partida del fundamentalismo entre la defensa de la tradición y el rechazo del otro no está clara.

Tenemos el caso de la carta que nos ocupa. Para analizarla necesitamos una reconstrucción del contexto, hipotética desde luego. Lo único concreto que escuchamos con respecto al otro es que prohíben el matrimonio y ciertos alimentos.

Después de un estudio detallado de la carta, observamos que además del problema de "otras enseñanzas" hay ciertas luchas de poder dentro de la comunidad en la cual las mujeres ricas (una que otra), patronas o benefactoras, por su estatus y poder, pasan por encima de los líderes varones. Al parecer ellas, sin ser nombradas oficialmente, tratan de imponerse y esperan de la comunidad un reconocimiento, alabanza, honor y puestos de dirección, como remuneración a sus donaciones. Eso era común en ese entonces en una sociedad romana en la que el sistema de patronazgo era la columna vertebral del imperio [4]: quien hace un favor debe ser recompensado de alguna manera.

---

[3] M. Dibelius and Conzelmann, H., *The Pastoral Epistles*. Hermeneia (Philadelphia), Fortress, 1972, pág. 3.

[4] David A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity*. Downers Grove, Intervasity Press, 2000, págs. 95-156.

Pareciera que el autor dirige su discurso contra las mujeres. Porque lo que molesta al autor es que las mujeres enseñen y tengan autoridad sobre los varones (2.12). Las mujeres ricas, por su poder, son quienes van a la cabeza y son quienes motivan el rechazo de las mujeres de toda condición social, al liderazgo. Ellas no deben enseñar porque, según la lectura teológica del autor, Adán fue primero y después Eva y el engañado no fue Adán sino la mujer (2.13-14). El autor termina afirmando que ella se salvará teniendo hijos (2.15). Toda esta lectura es una legitimación teológica de la sumisión de la mujer.

Si a ellas se le prohíbe enseñar es porque para los líderes ellas están enseñando, y probablemente "enseñan otra cosa" a los ojos del autor; o porque son consideradas vulnerables de ser engañadas (por las otras enseñanzas), como lo fue Eva. Si la condición de salvación de ellas es el ser madre, significa también que su papel no es ser maestra o líder en la comunidad, sino casarse y tener hijos, esto es, cumplir su papel de mujer. En el capítulo 5, el autor demanda que la viuda joven se case y tenga hijos y no ande de casa en casa como ociosa. Los considerados "herejes" por el autor, prohíben el matrimonio reforzando así el comportamiento libre de las mujeres de la comunidad que no quieren someterse a la casa patriarcal. Así pues, pareciera ser que con esta carta la formación de la casa patriarcal dentro de la iglesia cristiana viene a ser poco a poco parte del componente de la tradición, "la sana doctrina".

De manera que tenemos una visión fundamentalista de la tradición recibida; ésta se agrava por el comportamiento de las mujeres con poder que quieren dominar la congregación —aspecto no democrático—, y a la vez por el comportamiento de todas las mujeres que quieren ser sujeto y no someterse a la casa patriarcal —aspecto democrático.

2. El imperio patriarcal romano

El contexto del imperio es una condicionante de la visión fundamentalista. La misión y evangelización deben darse a toda costa, pero el contexto es hostil. La sociedad imperial ve a los cristianos como sospechosos por su monoteísmo intransigente; de hecho, las persecuciones debido al rechazo del culto al César acontecían en distintas partes del imperio. Los romanos eran celosos de sus costumbres. La crítica que Tácito [5] hacía a los judíos, podía hacerse perfectamente de los cristianos: se separan de otros pueblos y buscan distinguirse entre los pueblos (por la circuncisión), son prosélitos, mandan su dinero a Jerusalén, son enemigos de los seres humanos, odian a Dios, son antirromanos y están contra la familia.

Estar en contra de la familia o la formación de la casa, era un insulto político en el contexto romano [6]. El desmoronamiento de la familia constituía el desmoronamiento del Estado. No obstante, las mujeres romanas y de otras culturas se estaban emancipando de la casa patriarcal [7]. Desde el tiempo de Augusto se trata de imponer leyes para someter a las mujeres a sus papeles tradicionales. La aristocracia romana masculina no ve con buenos ojos que las mujeres se emancipen; los filósofos griegos y latinos, así como los historiadores, o los sátiricos, critican el comportamiento emancipado de las mujeres, principalmente las matronas.

El movimiento de Jesús, el cual habla de igualdad y en donde las mujeres y los esclavos son considerados sujetos, era un absurdo para una cultura patriarcal y esclavista. El comportamiento de esta sociedad igualitaria era una aberración en una sociedad altamente meritocrática y estratificada como la del imperio romano. Y para la época en que se escribió 1 Timoteo, la presencia de los cristianos era ya más visible e incómoda.

Así, en este contexto condicionante, el autor, por salvaguardar la misión y/o por ideología propia, asume los códigos domésticos [8] de la casa patriarcal imperial [9]. Lo manifiesta de forma explícita: el supervisor

> ...debe gobernar bien su casa y mantener sumisos a sus hijos, pues si alguno no es capaz de gobernar bien su casa ¿cómo podrá cuidar de la iglesia de Dios? (3.4-5).

Lo mismo el diácono (3.12). El supervisor, además, debe tener buena fama entre los de afuera (3.7). Los esclavos deben considerar a sus dueños como dignos de todo respeto para que no se blasfeme del nombre de Dios (6.1); las viudas jóvenes deben casarse, tener hijos, gobernar bien su casa para no dar al adversario ningún motivo de hablar mal (5.14). Todos estos textos dejan ver su preocupación por la sociedad que les rodea.

Luego, la posición en contra del matrimonio de los considerados "herejes" puede ser peligrosa políticamente si en la comunidad efesina las mujeres siguen esa "otra enseñanza". No es difícil adivinar que para las mujeres de ese siglo, salir de la casa patriarcal era una emancipación y que por lo tanto "la herejía" era bien recibida.

---

[5] Cf. James C. Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter in the Romans. Changing Self-definitions in Earliest Roman Christianity.* Valley Forge (Pennsylvania), Trinity Press International, 1993, pág. 56.

[6] Cf. el libro apócrifo *Los hechos de Pablo y Tecla.*

[7] David Verner, *The Household: The Social World of the Pastoral Epistles,* SBLDS 71. Chico, Scholars, 1983, págs.160ss.

[8] Sobre códigos domésticos, cf. David L. Balch, *Let Wives Be submissive. The Domestic Code in 1 Peter.* Atlanta, Scholars, 1981.

[9] Cf. Carol Osiek and David Balch, *Families in the New Testament World. Households and House Churches.* Louisville (Kentucky), Westminster Johyn Knox Press, 1997.

Pero este comportamiento, de acuerdo con el autor, puede obstaculizar la misión evangelizadora. Por eso debe combatir y declarar la batalla de la fe para salvar la sana doctrina. Sus enemigos son aquellos que, entre otras cosas, están en contra del matrimonio. Nuestro autor no define la sana doctrina, sin embargo, en 2.4-6 se deja ver:

> Dios quiere que todos los seres humanos se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los seres humanos, Cristo Jesús, ser humano también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos.

Para salvar la misión frente al imperio desarrolla una estrategia de sobrevivencia, aunque muy pobre [10], ya que traiciona los principios igualitarios del movimiento de Jesús al acomodarse a los valores patriarcales del imperio [11]. En su conjunto, la visión fundamentalista presente en el autor es profundamente patriarcal. No es por azar que la mayoría de los fundamentalismos son patriarcales.

3. Opción por las viudas pobres pero obedientes

El autor de la carta rechaza el sistema del patronazgo que quiere reproducirse en la comunidad cristiana [12]. Apoyado en la tradición profética judía y en la práctica de Jesús, critica a los ricos y a quienes quieren enriquecerse. Los ricos no deben ser altaneros, deben ser generosos y la remuneración acostumbrada en tanto benefactores o patrones no la tendrán en la tierra, sino en el cielo (6.17-19). El autor afirma que la raíz de todos los males es el amor al dinero (6.10); y critica a los que enseñan otra doctrina y piensan que la piedad es un negocio (6.5).

Esta postura contra los ricos podría ser interpretada como una opción por los pobres que recorre toda la Biblia. Y de hecho hay una opción por las viudas pobres en el capítulo 5, uno de los capítulos más interesantes de la carta y en el que quiero detenerme ahora.

El texto es complejo puesto que presenta varias situaciones a la vez. Hay que leer entre líneas e intentar reconstruir escenarios para entender lo que quiere decir. A simple vista se perciben problemas de diversa índole, en los cuales se mezcla la situación económica de las viudas, su edad y su papel en la iglesia. Así, encontramos: viudas pobres que necesitan ayuda económica, viudas jóvenes demasiado activas para el autor, familias que no sostienen a sus parientes que son viudas, mujeres ricas creyentes que tienen viudas en su casa y, algo sumamente importante: un registro especial de viudas, posiblemente una orden de viudas [13].

Existe un problema económico que salta a la vista (5.3-4,16). Aparentemente los recursos no son suficientes para todas las viudas [14]. Por eso el autor quiere limitar la ayuda a las viudas que considera verdaderamente viudas, o sea, totalmente desamparadas. Hay una clara opción por la viuda pobre. Las otras deben ser atendidas por sus familiares o una patrona rica.

Sin embargo, el problema económico puede engañarnos si no dedicamos la debida atención a las calificaciones de edad y comportamiento para entrar en el registro oficial de viudas [15]. Es más, el problema mayor apuntaría más bien a limitar el ingreso de viudas a la lista oficial de la iglesia, —una especie de ministerio—, en vista de que a las viudas jóvenes les consagra la mayor cantidad de versículos para descalificarlas de participar en ese registro. De modo que el problema de las viudas desborda ya el económico: es de rechazo al comportamiento de varias mujeres, particularmente las viudas jóvenes, quienes no se ajustaban a los papeles del ideal patriarcal que el autor quiere imponer. La opción por la viuda pobre, por ende, está condicionada por su obediencia a los papeles tradicionales. No es por gracia o misericordia.

La carta quiere regular tanto las donaciones a las viudas pobres como el registro oficial de la orden de viudas. Las razones no obstante no son solo de índole económica, sino, y sobre todo, de índole ideológico patriarcal, si bien ambos intereses (el económico y el patriarcal) se mezclan a tal grado que es difícil deslindarlos. A pesar de que no es muy claro, por el tono y contenido con que se refiere a las familias de las viudas (5.4-8), a las viudas jóvenes (11-15), a las cualidades de las viudas registradas (9-10), las luchas de poder entre los líderes varones y ciertas mujeres ricas podrían estar presentes, lo mismo que "las otras enseñanzas". El autor opta por la viuda pobre y rechaza a la viuda rica. A las pobres las llama las verdaderamente pobres y son las totalmente abandonadas, y de acuerdo con él, las viudas no-verdaderas, las no-pobres, son quienes llevan una vida regalada, es decir entregada a los placeres.

Riqueza y vida libertina van juntas para el autor, aunque sabemos que no siempre es así. Lo que pasa

---

[10] Éste no es ningún "patriarcalismo de amor", como lo llama Ernst Troeltsch.

[11] Elizabeth Schussler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London, SCM Press, 1983, pág. 250.

[12] Reggie M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles*, SBLDS 122. Atlanta, Scholars, 1990, págs. 130ss.

[13] Bonnie Browman Thurston, *The Widows. A Women's ministry in the Early Church*. Minneapolis, Fortress Press, 1989, págs. 40-53.

[14] Cf. Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, NTC. Valley Forge (Pennsylvania), Trinity Press International, 1996, pág. 179.

[15] Jouette Bassler, "The Widow's Tale", en *JBL* 103/1 (1984), págs. 23-41.

es que el autor quiere destituir a líderes ricas que se toman los puestos sin ser nombradas, sencillamente por su poder e influencia. El autor quiere desautorizarlas recurriendo a cuestiones morales.

Leyendo el texto entre líneas, es probable que el autor desee quitarle el apoyo económico y borrar del registro de viudas a todas aquellas viudas, pobres o no, que, desde su punto de vista, no cumplen con los deberes tradicionales del hogar patriarcal y prefieren ser líderes en la iglesia. Esto se ve claramente en el caso de las viudas jóvenes, al igual que en el énfasis acerca de las cualidades de las viudas que el autor demanda que tengan quienes pertenecen al registro de viudas (5.9-15): sesenta años, sumisas y buenas madres, entre otras cosas. Se observa también en la diferente opinión que tiene de las viudas que considera piadosas y las que no lo son, quienes en su opinión se dejan guiar por los placeres (5.6). La opción por las viudas pobres en la Primera Carta a Timoteo, por consiguiente, está condicionada a su obediencia a los códigos domésticos.

El autor se lanza contra las mujeres ricas, utilizando el arsenal patriarcal contra todas las mujeres. Sin embargo no está solo en contra de las mujeres ricas, lo está igualmente contra las mujeres pobres desobedientes. A las viudas jóvenes, fueran pobres o ricas, el autor les manda que se casen, formen el hogar patriarcal tradicional y se mantengan ocupadas con sus hijos en la casa.

El lenguaje que utiliza al referirse a las viudas jóvenes refleja un discurso retórico que carece de fundamento real, y que es parte de la ideología patriarcal con sus afirmaciones gratuitas respecto a la definición de las mujeres. No es más que una reproducción de la ideología patriarcal cuando dice: "a las viudas jóvenes les asaltan los placeres y quieren casarse", "están ociosas", "aprenden a ir de casa en casa", "se vuelven charlatanas y entrometidas", "hablan de lo que no deben" (5.13).

Hoy día también muchos creen que una viuda joven

> ...está loca por casarse, tiene todo el tiempo libre del mundo para andar de vaga, fuera de casa, visitando amigas y amigos, ocupando su cerebro en tonteras, metiéndose en la vida de todos y hablando sin parar puras estupideces.

A las viudas que no se quedan en su casa se las llama "viuda alegre". La realidad, sabemos, es otra. La gran mayoría de mujeres solas, viudas o no, jamás tienen tiempo para ellas, pues trabajan día y noche para mantener a sus hijos. Hay mujeres de posición holgada que se ven más libres y que por consiguiente disponen de tiempo para otras cosas fuera del hogar, lo cual no significa que se vuelvan ociosas y chismosas. En todas las sociedades existen grandes desafíos que las mujeres acogen para realizarse como seres humanos, como sujetos. Por supuesto que hay mujeres chismosas y entrometidas, así como también varones con igual comportamiento.

Lo que está detrás es que, posiblemente, había viudas jóvenes que pertenecían a la lista de viudas y hacían un trabajo de visitación pastoral. Ellas, al parecer, habían hecho un voto de celibato (5.12), como las órdenes religiosas actuales. Si el autor quiere restringir las visitas de estas mujeres, sería tal vez porque veía con peligro que el orden de la casa se subvirtiera, y que lo que discutían en la casa tuviera relación con las otras enseñanzas, consideradas herejía por él. Por eso pretende restringir la lista, poniendo límites de edad (5.9). Las viudas de sesenta años eran entonces mujeres ancianas, sin muchas energías para la visitación y sin peligros graves para subvertir los valores de la casa. Asimismo, era más difícil que entraran en las luchas de poder dentro de la congregación, y con los requisitos de testimonio moral y de buenas madres y esposas, fieles a los códigos domésticos, se solucionaban los problemas económicos e ideológicos de las viudas registradas: menos viudas que pagar, más sumisión de las mujeres y menos problemas con la sociedad imperial patriarcal romana. Éste es, en cierto sentido, un texto de resistencia, ¡pero a qué costo!

Conclusión

1 Timoteo es un texto en el cual vemos la complejidad del fundamentalismo religioso y su relación con el patriarcalismo, además de los condicionamientos de una sociedad imperial que de alguna manera moldea las posiciones. De igual modo la carta advierte que dentro de una visión fundamentalista de defensa de una determinada doctrina, la opción por los pobres fácilmente puede condicionarse a la obediencia. Mientras los pobres o excluidos sean obedientes y amoldados a la visión de mundo de quienes están en el poder, pueden ser acogidos y asistidos, pero en la medida de que éstos u estas se rebelen, son excluidos y marginados. En el caso de 1Timoteo se trata de las mujeres, sin embargo eso es circunstancial, pues aunque los fundamentalismos tienden a ser patriarcales, la opción por los pobres obedientes —niños, negros, indígenas— ocurre con frecuencia en nuestro medio, y en todos los niveles, tanto dentro de las posiciones dominantes de poder, como en las de la resistencia o liberación.

La opción por los pobres que exige obediencia y afiliación a un único pensamiento, no es ninguna opción verdadera. No hay ni el amor incondicional ni la gracia necesaria de una comunidad igualitaria y pluralista. La opción por los pobres, pero sumisos, no reconoce al otro como sujeto. Esta opción por los pobres no es otra cosa que un disfraz de una posición cerrada que aniquila al sujeto; es contraria al movimiento de Jesús, el Cristo. ■

RESISTENCIA EN TIEMPOS DE UNANIMIDAD

Lilia Solano

La movilización de la sociedad civil ha asumido históricamente la modalidad de la resistencia [1]. Se puede decir, incluso, que la sociedad civil se organiza para resistir, razón por la cual hablamos de resistencia civil. Es posible que este lenguaje convoque dos sentidos que con facilidad pueden invitar al debate en el caso colombiano. En primer lugar, la idea de "resistencia" puede sonar como reaccionaria y poco propositiva. Es como si la sociedad civil estuviese a la espera de un estímulo externo negativo para echar a rodar una dinámica de organización y movilización. En segundo lugar, la idea de la resistencia civil se conecta históricamente con las movilizaciones en contra de ejércitos invasores. Tales fueron los casos en la Europa de la Segunda Guerra mundial frente a las invasiones alemanas e italianas, las cuales precipitaron la desobediencia civil como forma preferencial de resistir [2]. Y tal pareciera no ser el caso en Colombia, al menos en sus formas convencionales.

Sin embargo, en la siguiente reflexión asumo que esas dos dificultades aparentes contribuyen de manera paradójica a reforzar la movilización social por la vía de la resistencia. En primer lugar, la resistencia social consiste en la puesta en escena de movilizaciones que proponen alternativas a las agresiones a las que la población colombiana es sometida constantemente. En vez de constituir un fenómeno meramente reactivo, la resistencia apunta a nuevos horizontes de humanidad y convivencia. En segundo lugar, Colombia sí es el escenario de diversas agresiones similares a las que los ejércitos invasores pueden perpetrar.

Las anteriores aclaraciones son necesarias para los propósitos de esta reflexión, los cuales son:

1. encuadrar en el actual contexto unanimista y pretendidamente homogéneo las dinámicas de la sociedad civil colombiana; y
2. defender la legitimidad de la resistencia que es hoy objeto de domesticación, especialmente por sectores del establecimiento que reducen la compleja conflictividad colombiana a su expresión armada.

1. Resistencia en tiempos de unanimidad

La victoria aparentemente sin atenuantes de Álvaro Uribe en la carrera hacia la Presidencia de la República, instaló en el imaginario colectivo la idea de la unanimidad. Datos como la alta abstención en las urnas y los cuantiosos caudales electorales de congresistas opuestos a las tesis de Uribe, que hubieran bastado para dar cuenta de la vigencia de la disensión, pasaron a un segundo plano. Se tornó una tarea imposible sugerir siquiera que otras perspectivas formaran parte del escenario político colombiano. El

[1] Michael Randle, *Resistencia civil: la ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Paidós, 1998, pág. 25.
[2] CODACOP, *Conflicto y resistencia*. Bogotá, CODACOP, s. f., pág. 8.

unanimismo llegó para marcar las dinámicas sociales de la sociedad colombiana. Con ello, la impresión de que todo el país se siente representado en las propuestas belicistas del Presidente, parece brindarle un sustrato de legitimidad.

¿Cómo resistir en tiempos de unanimidad? En primer lugar, desvirtuando el unanimismo. Las recientes movilizaciones sociales, todas ellas reprimidas con la brutalidad propia de los tiempos unilaterales que la Casa Blanca anunció al mundo después del 11 de septiembre, evidencian que el consenso inventado por los medios de comunicación en torno al presidente Uribe descansa sobre bases muy frágiles. Se trata de movilizaciones pacíficas a agresiones estatales al amparo de la figura de la conmoción interior. El solo hecho de que amplios sectores populares se abstengan de seguir la corriente que busca legitimar las soluciones militares a los problemas sociales y económicos, es una muestra de que el unanimismo que legitima el actual régimen carece de validez. En este sentido, la resistencia social asume otras hermenéuticas que dan cuenta de la diversidad que debe caracterizar todo paisaje democrático.

En segundo lugar, al unanimismo se le resiste por la vía de luchas alternas. La resistencia en Colombia nos pone en el terreno de la deliberación democrática, esto es, un debate hacia la construcción de un escenario social marcado por la diversidad, la diferencia, la nota discordante, la disensión, todo lo cual invoca la exigencia del respeto, la tolerancia y el derecho.

2. La domesticación de la resistencia

A pesar de lo anterior, ha de reconocerse que, dada su pluralidad, se dan cita en la sociedad civil una disparidad de intereses. Esto conduce a una dispersión de conceptos y estrategias que a la postre debilitan los esfuerzos de coordinación estratégica, tan necesaria a la hora de darle a la resistencia expresiones concretas. Algunos estudiosos del fenómeno reconocen tres tipos de sociedad civil [3]:

a) la burguesa, que busca que la sociedad civil legitime las formas de producción económica vigentes;

b) la angelical, que apunta a subsanar los desmanes del orden establecido y proveer ayuda a los desvalidos, pero sin cuestionar el andamiaje mismo de Estado; y

c) la radical, que apunta a transformaciones profundas, o al menos, a reformas de largo alcance.

[3] François Houtart en conferencia dictada en la Universidad Nacional, mayo del 2002.

Es muy posible que en las diversas movilizaciones sociales se den cita esas tres expresiones de la sociedad civil. Por lo tanto, se convierte en tarea urgente discernir los signos de las movilizaciones de tal manera que la resistencia no sea objeto de la domesticación a que son condenados los grandes símbolos revolucionarios. En días recientes, Bogotá ha sido el escenario de tales avanzadas de domesticación. La resistencia civil es ahora la bandera de la primera magistratura del Distrito, con lo que se subvierte el sentido mismo de esta iniciativa histórica. La Alcaldía Mayor de la ciudad pretende que ignoremos que la resistencia se dirige a los abusos en la administración pública, y que dejemos registrar la paradoja de un alcalde que erige símbolos de resistencia como si su administración no precipitase las agresiones contra las cuales deberían dirigirse todas las resistencias de la población. Esta domesticación, simbolizada en su chaleco blanco y sus lágrimas ante las cámaras de televisión, pretende arrebatarle a la sociedad civil toda iniciativa de resistencia y permite que el establecimiento absorba ese símbolo de participación política, con lo que una iniciativa popular termina por convertirse en un arsenal en su contra.

En consecuencia, le corresponde a la sociedad civil emprender toda una tarea de resignificación de sus dinámicas y movilizaciones, a fin de que los objetos de sus resistencias no terminen por convertir el lenguaje democrático de la sociedad en un bumerán con la capacidad de desvirtuar las iniciativas sociales. El movimiento social es el que aporta la legitimidad que toda iniciativa pública requiere, y por esa razón está en sus manos la reconstrucción de todo el mapa de legitimidad que requiere, no solamente la administración del Estado, sino la inserción misma de los movimientos sociales en la construcción de espacios de participación.

En tiempos de pretendidas unanimidades y homogeneidades, de expropiaciones de símbolos y domesticaciones de lenguajes de resistencias, les toca a los movimientos sociales asumir sus propias dinámicas históricas con el fin de recuperar la legitimidad de su resistencia. Se trata de un recurso que nos queda en un contexto de conflicto, enrarecido por la altisonancia de una administración que se cree única y se ubica por encima del derecho, las libertades ciudadanas y la preeminencia de la civilidad en la sociedad colombiana. Contra esas ínfulas hay que enfilar las baterías de la resistencia social y continuar luchando por alcanzar paz con justicia social. ■

EL NO AL ALCA ES UN SÍ A LA VIDA

El Señor nos ha dicho en qué consiste lo bueno y qué es lo que espera de nosotros: que hagamos justicia, que seamos fieles y leales y que obedezcamos humildemente a nuestro Dios.
Miqueas 6:8.

Miembros de diferentes iglesias, instituciones y organizaciones ecuménicas, y científicos sociales de diversos Centros de Estudios e Investigación, de América Latina, el Caribe, Canadá, Estados Unidos, España e Italia, nos dimos cita en Cuba, el 23 y 24 de noviembre del año 2002, en el Centro Memorial Martín Luther King Jr. de la ciudad de La Habana, en el marco del IV Encuentro de Teólogos y Científicos Sociales. Bajo el tema "El ALCA, la Iglesia y el pueblo creyente", nos reunimos para discernir los desafíos que plantea el Acuerdo de Libre Comercio para las Américas (ALCA) para el destino de estos pueblos *.

Ante la propuesta de constituir el ALCA, las iglesias y el pueblo creyente tienen la responsabilidad de enfrentar los claros propósitos hegemónicos de centros de poder, propósitos que acentúan, cada vez más, las profundas desigualdades e injusticias que conducen a nuestros pueblos hacia una mayor pobreza y que atacan nuestra legítima espiritualidad.

Tras la fachada del libre comercio, el ALCA convierte en un compromiso jurídico internacional el modelo neoliberal, bajo la hegemonía de la administración de los Estados Unidos. La Ley de Comercio del 2002 establece el vínculo entre la "seguridad nacional", la "seguridad económica" y el "libre comercio" con lo cual intenta presentar a los opositores del ALCA como una amenaza para la seguridad de los Estados Unidos, lo que justificaría el uso de la violencia y la militarización de nuestros pueblos; de lo cual el Plan Colombia es un ejemplo.

El ALCA reconoce todos los derechos y las libertades a las corporaciones transnacionales, pero inhabilita el derecho soberano de los pueblos y los estados a diseñar políticas y estrategias nacionales de desarrollo; atropella los derechos de los pueblos originarios sobre sus recursos, cultura y saberes. La experiencia mexicana, estadounidense y canadiense bajo el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) ha revelado, no solo la incapacidad del proyecto como solución de los problemas socioeconómicos de las mayorías, sino que ha demostrado sus perversos impactos sobre la soberanía, el empleo, los ecosistemas y la cultura, además de mostrarse como un ejercicio antidemocrático.

El testimonio bíblico nos refiere el ascenso, la hegemonía y decadencia de los imperios, y la permanente denuncia profética de sistemas políticos y económicos injustos y destructores, no

* El evento "El ALCA, la Iglesia y el pueblo creyente" fue auspiciado por las siguientes instituciones: Movimiento Cristiano por la Paz de América Latina y el Caribe, el Consejo de Iglesias de Cuba, el Seminario Evangélico de Teología, el Centro "Martin Luther King, Jr.", el Centro de Estudios de América, la Asociación Acción Ecuménica Latinoamericana, el Centro Cristiano de Reflexión y Diálogo y el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

solo de la soberanía, sino también de la cultura. La estrategia de estos imperios es idéntica a la del imperio de hoy.

El ALCA se vuelve un sistema de dominación, presentándose como uno absoluto, donde fuera de él no hay vida. Precisamente lo que nos afirman los textos bíblicos es que fuera del sistema de la Bestia, mencionada en el libro del Apocalipsis (capítulos 12 y 13), sí hay vida, la vida en abundancia que vino a traernos Jesús (Juan 10:10).

En la respuesta del pueblo de Dios a los imperativos de cada tiempo, encontramos claves que nos inspiran en nuestra lucha de hoy:

a) La crítica a las injusticias y el anuncio de la esperanza,

b) el apoyo a estructuras políticas y económicas que sirvan a la vida,

c) la resistencia ante los poderes totalitarios globalizantes, y

d) el vivir y promover alternativas, que descubrimos en las vivencias y prácticas cotidianas de nuestros pueblos.

Frente a un proyecto de integración que coloca ante el altar del mercado, en obscena ofrenda sacrificial, las vidas de millones de seres humanos y sus esperanzas, proclamamos las palabras del profeta Isaías:

> ¡Ay de ustedes, que llaman bueno a lo malo, y malo a lo bueno; que convierten la luz en oscuridad, y la oscuridad en luz!... Ustedes que desconocen los derechos del inocente... porque así como el fuego quema la paja y las llamas devoran las hojas secas, así también perecerán ustedes (Isaías 5:20.23b, 24a).

Por lo tanto, proponemos y sugerimos las siguientes acciones, a partir de experiencias ya realizadas y otras que se están realizando en el continente:

1. Promover y divulgar procesos educativos que ayuden a nuestros pueblos a descifrar la realidad que se nos quiere imponer por medio del ALCA, sus verdaderos propósitos y sus consecuencias. Para ello sugerimos utilizar los medios de comunicación existentes en nuestras organizaciones ecuménicas e iglesias.

2. Presentar a nuestras comunidades, como una alternativa viable, la integración fraternal y solidaria, anunciada en el ministerio de Jesús de Nazaret y asumida en el sueño de Bolívar, San Martín y Martí.

3. Agotar nuestros esfuerzos para que esta alternativa integracionista encuentre espacio en la agenda pública de nuestros países, presionando a las autoridades correspondientes y los medios de difusión masiva, para que cumplan su deber esencial de informar con veracidad en aras del bien común.

Como cristianos y cristianas, como Iglesia de Jesucristo, estamos llamados a formar parte de la resistencia de Dios en la tierra contra las estructuras de opresión y de injusticia, porque ésa es la señal que identifica a los discípulos y las discípulas de Cristo, en su libertad cristiana, bajo la cruz.

Los cristianos y las cristianas decimos ¡basta! a la injusticia, la opresión, el comercio injusto, las muertes de niñas y niños, la ancianidad abandonada, los trabajadores sin un salario digno.

> No es un ¡basta! suplicante del que llora el castigo. Es ese ¡Basta! de la dignidad de los hijos y las hijas de Dios. Es el ¡Basta! de Dios, al ver el sufrimiento de su pueblo esclavo; el ¡Basta! de los profetas frente a las injusticias de los poderosos; el ¡Basta! de Jesús frente a los mercaderes del Templo y los atropellos de la clase sacerdotal y farisea. Esos ¡Basta! son, además, una palabra de juicio. Son el límite a la arrogancia de los que se meten a dioses, cuando apenas son mercaderes de cartón pintado, marionetas ridículas de los monstruos voraces del ídolo sanguinario del mercado total; del enceguecido Señor de la Guerra, que solo sabe bombardear pueblos y amenazar a los pobres. Ese ¡Basta! es una palabra de juicio. Es el ¡Basta! profético que muestra que la dignidad y vida que Dios ha creado no puede despreciarse.

¡Otro mundo no solo es posible sino necesario!

Ciudad de La Habana,
24 de noviembre del 2002. ■

EL SUJETO, LOS FUNDAMENTALISMOS Y LA VULNERABILIDAD *

Sturla J. Stalsett

El sujeto viviente, que grita, que interpela, que se rebela, está presente como sujeto negado, como ausencia. ¿Cuál sería la huella de este sujeto en lo presente, en lo real-concreto? ¿En qué fenómeno podemos sentir, vivir, reconocer esta ausencia presente del sujeto?

La huella del sujeto negado y ausente la encontramos en la experiencia de la vulnerabilidad humana. La vulnerabilidad como simple hecho: todo ser humano es vulnerable. Los excluidos y marginados lo son de manera más evidente y urgente. Pero la vulnerabilidad es condición de posibilidad de lo humano como tal. Es una condición antropológica absoluta. Un ser invulnerable —si esto fuese posible— ya no sería un ser humano. Por lo tanto, la vulnerabilidad también es un fundamento de la ética, de toda ética posible. La demanda ética surge desde la vulnerabilidad del Otro, como dirían Levinas, Dussel, Hinkelammert y Logstrup.

Pero la única manera en la que puede escucharse la voz que emerge desde la vulnerabilidad y responderse a ella, es reconociendo la vulnerabilidad propia. Sin reconocimiento de la propia vulnerabilidad no es posible percibir la vulnerabilidad del Otro, y por lo tanto no es posible la acción ética. Dicho de otra forma, sin el reconocimiento de la interdependencia que surge de una vulnerabilidad compartida, no puede escucharse y responderse al grito del sujeto.

Esta interdependencia expresada en la vulnerabilidad compartida (pero nunca mutua, pues la vulnerabilidad es siempre asimétrica) se afirma en la frase de Franz Hinkelammert: "el asesinato es suicidio". Lo que aquí se ve, es el carácter constituyente de la vulnerabilidad, tanto en sentido antropológico como en sentido ético. Antropológicamente dicho: "Yo soy solo si tú también eres (*ubuntu*); éticamente expresado: "Ama a tu prójimo, porque tú lo eres" (Levinas).

Si esto es así, sería interesante dar un paso más y relacionar esta observación de la vulnerabilidad como huella del sujeto ausente en lo presente con el fundamentalismo y la estrategia de la globalización del Imperio.

Lo que los fundamentalismos religiosos tradicionales —protestantes, católicos, islámicos, hindúes...— y el fundamentalismo del Imperio neoliberal globalizado tienen en común, es no aceptar su propia vulnerabilidad, y por ende hacerse insensibles ante la vulnerabilidad del Otro —el sujeto negado—. Esto es lo que posibilita el fanatismo ciego y el cinismo encerrado en sí mismo del que habla Hinkelammert. Los dos hacen "desaparecer" su vulnerabilidad por medio de la proyección de monstruos. Su sueño compartido es el de la invulnerabilidad absoluta. Y su adversario es por definición el mal absoluto historizado y personificado: Satanás. Pero sus maneras preferidas de buscar la realización de tal sueño de invulnerabilidad absoluta son distintas.

El fundamentalismo religioso quiere eliminar su adversario, el monstruo proyectado, el diablo, principalmente mediante de la violencia simbólico-religiosa que se nutre de los textos sagrados, de la historia, del dogma. (Posteriormente, sabemos, esa violencia simbólica se torna real: inquisición fatua, terrorismo islámico, etc.).

El fundamentalismo del Imperio global busca realizar su sueño de invulnerabilidad principalmente a través de la supremacía absoluta de la tecnología, en particular la tecnología armamentista: es el escudo anti-misiles, las armas nucleares, etc.

Los dos fundamentalismos niegan al sujeto como ser humano vulnerable. Y no ven que en su negación de tal vulnerabilidad radica su punto más débil —el punto que al final va a hacer caer todos los fundamentalismos y todos los imperios.

Por consiguiente, el proceso de sujetivización del sujeto negado, el puente entre el estado de negación o victimización y la acción liberadora, implica no solo reconocer y aceptar la propia vulnerabilidad, sino además asumirla como fuerza, como potencia, al decir de Germán Gutiérrez (*Pasos* 103). El sujeto se libera a sí mismo y al Otro haciendo de la vulnerabilidad su "arma" principal, si bien no la única.

De ahí que también sea necesario y justo "racializar y generizar al sujeto viviente", como ha propuesto Elsa Tamez (*Pasos* 87). El sujeto es mujer de piel negra. Son las mujeres, los pueblos indígenas, las poblaciones y los pueblos negros, quienes mejor han sabido reconocer y hacer de su vulnerabilidad una fuerza de resistencia y liberación.

El Espíritu es la presencia del Dios ausente en la cruz, la presencia del Crucificado y Resucitado ausente, en las primeras comunidades cristianas, es la fuerza que resucita al Crucificado, y por tanto, fuerza teológicamente entendida, que puede hacer presente y activo ese sujeto negado y ausente en todas las culturas. El grito del sujeto ausente se hace presente mediante la obra del Espíritu. De este modo, nos encontramos con una teología de la fuerza paradójica o kenótica de la vulnerabilidad. De ahí, de una ética de la vulnerabilidad, también se puede construir la teología, la cristología del Jesús como la fuerza vulnerable de Dios y hacer una teología de la liberación como una teología de la fuerza de la vulnerabilidad. ■

* Comentario al texto "El sujeto negado y su retorno" de Franz J. Hinkelammert.

SEMINARIO INTENSIVO DE *LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA*

DEI
DEPARTAMENTO ECUMÉNICO
DE INVESTIGACIONES
Apartado 389-2070, San José, Costa Rica.
Teléf.: (506) 253-0229, 253-9124 Fax: (506) 253-1541.
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr

Información general

Objetivos del Seminario

La Biblia pertenece al Pueblo de Dios, especialmente a sus comunidades y movimientos eclesiales populares. La Biblia es la expresión de su experiencia de Dios en medio de sus luchas liberadoras. Por esto es necesario formar a los agentes de pastoral y líderes cristianos para que puedan ellos mismos interpretar la Biblia con autoridad, legitimidad, seguridad, libertad y autonomía. Ese esfuerzo lo vienen realizando ya los movimientos bíblicos populares en América Latina y el Caribe. El Seminario Intensivo de Lectura Popular de la Biblia ofrece un espacio de formación permanente a los biblistas comprometidos en este movimiento bíblico latinoamericano y caribeño.

Carácter del Seminario

El Seminario no es un curso de iniciación, sino de profundización teórica y metodológica, dirigido a personas con una larga experiencia de trabajo en la lectura popular de la Biblia y que requieren ahora una formación más especializada. Es un Seminario de tiempo completo, de carácter ecuménico, con espacio para la espiritualidad y celebración ecuménica e inter-cultural. Aunque la centralidad de su contenido es la Biblia, el análisis será acompañado de las otras temáticas socio-económicas trabajadas en el DEI.

Metodología

El método de análisis bíblico utilizado en el Seminario es el histórico-crítico propio de la Lectura Popular de la Biblia, también llamada Lectura Pastoral o Comunitaria de la Biblia. Este método combina la exégesis científica con la dimensión pastoral, para retrabajar la exégesis a partir de la experiencia de los y las biblistas populares. El encuentro entre exégesis y pastoral tiene como contexto los movimientos sociales, las comunidades eclesiales de base, las iglesias locales y los movimientos afines.

El Seminario tiene varios momentos metodológicos:

- *Seminarios intensivos* por las mañanas con disertación y debate. Es la fase de información y argumentación teórica.
- *Talleres de núcleos comunes* dos tardes por semana, sobre diferentes énfasis temáticos. Es la fase de retroalimentación grupal sobre el conocimiento que surge de la praxis.
- *Estudio personal* dos tardes por semana. Es la fase de documentación e investigación bibliográfica.
- *Conferencias* durante algunas noches con análisis sobre la realidad económica, política, eclesial y teológica. Es la fase de contextualización y análisis inter-disciplinario.
- *Presentación de proyectos de trabajo* los viernes en la tarde, para conocer los avances y desafíos de los movimientos bíblicos ya existentes. Es el momento de identificaciones mutuas y gestación de sentido de un movimiento común.

Temáticas del Seminario

El programa se articula, de preferencia, según libros bíblicos y no por temas. La temática varía cada año de acuerdo con la coyuntura socio-eclesial del continente y las demandas de formación. En el Seminario del 2003 se enfatizarán los siguientes temas:

- Literatura apocalíptica y orígenes del cristianismo, Pablo Richard.
- Los escritos paulinos y sub-paulinos, Elsa Tamez.
- Hechos de los Apóstoles, Silvia Regina de Lima.
- Historia del Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento y nacimiento de los libros bíblicos, Edesio Sánchez.

Condiciones de participación

El Seminario está diseñado para formadores y líderes de los movimientos bíblicos de nuestros países de América Latina y el Caribe. Por tanto, el perfil del grupo participante es el siguiente:

—Tener experiencia en formación bíblica a través de talleres bíblicos de base o escuelas de formación bíblica.

—Tener un nivel medio o alto de formación bíblica.

—Residir en los países latinoamericanos y caribeños.

—Tener conexión orgánica y venir en representación de un grupo, movimiento o institución.

—Disponer del tiempo para realizar el curso completo y con dedicación exclusiva.

—Poseer madurez, capacidad de relacionamiento y una clara identificación ecuménica.

La selección de participantes considerará la equidad de género y un equilibrio entre laicos y clérigos.

Costos

El Seminario no tiene costos de inscripción e incluye la entrega gratuita de la bibliografía y los materiales de trabajo. El costo de estadía en el albergue del DEI es de $250, que cubre el alojamiento y las comidas por el mes de duración del Seminario.

El DEI ofrece becas completas o parciales para quienes no puedan pagar con fondos personales o institucionales.

- Beca completa: alojamiento y alimentación ($250).
- Beca parcial: la mitad del costo ($125).

Las becas no incluyen los costos de traslado, terrestre o aéreo, ni los gastos migratorios de entrada y salida de Costa Rica.

Cupo y fechas

El número de participantes se ha fijado en 20 personas, privilegiando la participación de diferentes países. El Seminario se celebrará entre el 30 de junio y el 26 de julio del 2003. Las personas que participen deben programar su llegada el 29 de junio y su salida el 27 de julio.

¿Cómo participar?

Las personas interesadas pueden pedir al DEI los formularios para presentar su solicitud formal: Formulario de Solicitud y Formulario de Recomendación Institucional. Los formularios deben ser enviados al DEI a más tardar el *2 de mayo del 2003*, a la siguiente dirección:

Seminario Intensivo
de Lectura Popular de la Biblia
Departamento Ecuménico de Investigaciones
(DEI)

Apartado 389-2070

San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 253-0229, 253-9124
Fax (506) 253-1541

Dirección electrónica:asodei@racsa.co.cr

La selección de participantes se hará en la segunda semana de mayo. En lo posible, les solicitamos indicar una dirección electrónica a donde enviar las comunicaciones y una dirección postal confiable. ■

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

178550B 256 XL
11-26-03 32180

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3573

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only